# HEGEL'İN DİYALEKTİĞİ

Hans-Georg Gadamer



Derleyen: Güçlü Ateşoğlu




FELSEFE

## HANS-GEORG GADAMER

11 Şubat 1900'de Almanya'nın güneyindeki Marburg'da doğan Gadamer, 1918'de Breslau Üniversitesi'ne başladı. 1922'de kendi ifadesiyle "çok genç" bir yaşta Platon üzerine bir tezle doktora çalışmasını Paul Natorp ve Nicolai Hartmann'la tamamladı. 1923'te Freiburg'da Husserl ve Heidegger'in derslerini izleyen Gadamer'in felsefi gelişimi üzerine en önemli ve kalıcı etki uyandıran kişi Heidegger olmuştur. 1922'de Heidegger'le mektuplaşmaya başladıktan bir yıl sonra Freiburg'da onunla tanıştı ve her ne kadar Marburg çevresinde önemli bir figür olsa da Heidegger'in ücretsiz asistanı olarak çalışmaya başladı. 1928'de habilitasyon tezini (*Platon'un Diyalektik Etiği*) Friedländer ve Heidegger'in rehberliği altında sundu. İlk akademik tayini olarak, Marburg'da Friedländer ve Heidegger yanında küçük bir pozisyon bulan Gadamer'in *Platon'un Diyalektik Etiği* adlı doçentlik tezi 1931'de yayımlandı. 1937'de Marburg'da alt kademeli profesörlüğe yükseldi, 1939'da Leipzig Üniversitesi'nde Felsefe Enstitüsü Müdürlüğü ve 1945'te aynı üniversitede Felsefe Fakültesi Dekanlığı yapmaya başladı. 1949'da Heidelberg'e Jaspers'in halefi olarak davet edilen Gadamer, yeniden Heidegger'in büyük etkisi altına girdi ve 1950'de Heidegger'e armağan kitabının editörlüğünü üstlendi. Aynı yıl hermeneutik üzerine çalışmalar yürüttü. 1953'te Helmut Kuhn ve Karl Löwith ile son derece etkili olan "Philosophischen Rundschau"nun kuruluşunda rol aldı. 1960'ta *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri yayımlandı. 1962'de Almanya'da Genel Felsefe Derneği Başkanı olarak çalışmalarına devam etti. 1964'te kurulan Uluslararası Hegel Araştırmaları Geliştirme Derneği'nin Başkanlığı görevini 6 yıl boyunca yürüttü. 1968'de emekli olan Gadamer, Heidelberg'de gönüllü olarak dersler verdi. 1969-1972 yılları arasında Heidelberg Bilimler Akademisi Başkanı olarak görev aldı. 1971'de *Orden Pour le mérite* (Almanya'nın en yüksek akademik onuru) ve *Reuchlin* ödülünü, 1979'da *Freud* ödülünü ve *Hegel* ödülünü, 1986'da *Jaspers* ödülünü kazandı. 1993'te Almanya Federal Cumhuriyeti Liyakat Nişanı'nı, 1996'da Leipzig Üniversitesi'nden onursal doktora unvanını aldı. 2001 yılında Baden-Württemberg Bilim, Araştırma ve Sanat Bakanlığı ve Deutsche Bank Varlık Fonu tarafından desteklenecek olan Hans-Georg Gadamer Kürsüsü (Heidelberg) kurulduktan bir yıl sonra 13 Mart 2002'de 102 yaşında Heidelberg'de vefat etti.

Eserlerini "Kronoloji" bölümünde sunduğumuz Gadamer, felsefi hermeneutiğin gelişiminde çok etkili olmuş, felsefede ve felsefe tarihinde diyaloğun önemini vurgulamış, bunu da özellikle Platon ve Aristoteles, ayrıca Hegel ve Heidegger felsefeleri bağlamında göstermiştir. Yazın dünyasına, özellikle de şiire özel bir önem vermiş, sanata dair düşünceler geliştirmiş, çağdaş politik ve etik mevzuları kuşatacak şekilde kendi "pratik felsefe"sini ortaya koymuştur.

Ayrıntı: *1292*
*Felsefe Dizisi: 20*

Hegel'in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Çalışma
Ekler: Kendine Yabancılaşmanın Belirtisi Olarak Yalıtılmışlık
Yaşam-Dünyası Bilimi
*Hans-Georg Gadamer*

*Kitabın Özgün Adı*
*Hegel, Husserl, Heidegger*

Çevirenler
*Muazzez Uslu, Güçlü Ateşoğlu, Özlem Berk Albachten, Çetin Balanuye, Meryem Uçar, Murat Turan, Emrah Günok, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Deniz Soysal*

Dizi Editörü
*Güçlü Ateşoğlu*

Yayıma Hazırlayan
*Güçlü Ateşoğlu*

Son Okuma
*Engin Abat*

*© Hans-Georg Gadamer, 1980.*
*Published by Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Tübinden.*

Kapak Tasarımı
*Gökçe Alper*

Dizgi
*Esin Tapan Yetiş*

Baskı ve Cilt
*Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.*
*Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z*
*Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul*
*Tel.: (0212) 875 48 86-87*
*Fax: (0212) 875 48 88*
*Sertifika No.: 47881*

Birinci Basım: *2021*

ISBN 978-605-314-370-3
Sertifika No. 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  [illegible]

# Hegel'in Diyalektiği: Beş Hermeneutik Çalışma

Ekler: Kendine Yabancılaşmanın
Belirtisi Olarak Yalıtılmışlık
Yaşam-Dünyası Bilimi

Hans-Georg Gadamer



# FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
*Herbert Marcuse*

Felsefeye Davet 1
*Veysel Atayman*

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
*Kurtul Gülenç*

Spinoza ile Karşılaşmalar
*Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan*

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
*Wolfram Eilenberger*

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
*Roger Scruton*

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
*Çetin Balanuye*

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
*F. W.J. von Schelling*

Almanya'da Din ve Felsefenin
Tarihi Üzerine
*Heinrich Heine*

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara
Karşı-Fizikçilere Karşı
*Sextus Empiricus*

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
*Hakan Çörekçioğlu*

Aşkın Metafiziği
*Arthur Schopenhauer*

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
*Frederick C. Beiser*

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
*Friedrich Schlegel*

Felsefi Masallar
*Martin Cohen*

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin
20 Felsefi Hikâye
*Wolfram Eilenberger*

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
*Nathan Andersen*

Heidegger'in Nietzsche'si
*Der.: Sadık Erol Er & Volkan Ay*

İktidarın Gözü
*Michel Foucault*

Özne ve İktidar
*Michel Foucault*

Güneş Ülkesi
*Tommaso Campanella*

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
*F. W.J. von Schelling*

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
*Ivan Soll*

Doğa Tasarımı
*R.G. Collingwood*

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
*Der. Güçlü Ateşoğlu*

Fenomenoloji: İlk Temeller
*Dan Zahavi*

Büyük Kapatılma
*Michel Foucault*

Felsefe Sahnesi
*Michel Foucault*

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
*Yusuf Örnek*

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
*Michel Foucault*

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
*Çetin Balanuye*

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
*Jacques Rancière*

Entelektüelin Siyasi İşlevi
*Michel Foucault*

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
*Herbert Marcuse*

# İçindekiler

# Hegel'in Dinmeyen Yankısı

Kadim dünyanın Atina'sı ile modern dünyanın Jena'sı, belki de başka bir üçüncüye yer bırakmayacak derecede eşsizdi. Onlara rengini veren poetik ve/veya felsefi dil, iki muazzam kültürü birer yaşam-dünyasının ötesine, dünya tarihinde gelenek ile aklı buluşturma çabasına götürdü. "Geçmişin şimdideki sürekli etkililiği" anlamında gelenek, sadece bir dili, kültürü ya da milliyeti bağrında taşıması anlamında önemli değildir. Kavramın devinimi ona eşlik etmediği zaman canlı olanda cansız, yeşerecek olanda gri olmayı sürdürür.

Hegel'in felsefesinin izini sürerken, beslendiği damarların aşikâr kılınması, perspektiflerin ya da dünya-görüşlerinin karşıtlığı, birbirlerini beslemesi ve kapsanarak/korunarak aşılması fenomenin çekirdeğine zarar vermez, bilakis onu yeşertir. Kavramdan anlaşılanın eski ezberi bozan, kendi gelişimine imkân sağlayan varlık hali, felsefi geleneği kendi şimdisinde karşılar ve betimlemenin ya da tanımlamanın ötesinde bugüne getirir. Yorum yetmez, dışa çıkılır, tutulur, kavranır, içselleştirilir, açıklanır.

Gadamer, "felsefi eğitim almış ve tarihsel açıdan yönelimi olan her okur[un], Hegel'in hükmü altına aldığı düşünsel dönemlerde onun kullanmış olduğu dilin bulaşıcı gücü"yle karşı karşıya gelmesinden bahsediyor. Bu değişik zamanlarda farklı tezahürlerle çiçek açmış; buna değineceğim. Felsefe ile tarihin bir felsefi kavrayışta bu denli güçlü bir şekilde yan yana gelişi muhtemelen mevcut değil. Vico ve Herder'le birlikte Alman Romantizminin etkisi... *Sein*, *Dasein*, *Wesen*, *Wirklichkeit*, *Begriff* ve *Bestimmung* gibi kavramların çok anlamlı içeriğinin felsefi-tarihsel yükü bizi

bir dünyanın, Alman dilinde yankısını bulan dünyanın farklılığı ve zenginliğiyle buluştursa da, filolojik-kültürel gökyüzünü "tersyüz edilmiş/evrik dünya" şeklinde yüceltmemizi gerektirmiyor. "Alman tininin dönüşümü/transformasyonu Schelling'le başladı, Nietzsche'yle devam etti ve şimdi bende" iddiasını 1936 yılı gibi talihsiz bir zamanda dillendiren Heidegger'in belki de en önemli öğrencisinin vurgusuna dikkat etmek gerekiyor. Uyanık olmamız gereken nokta, maddi hâkimiyet ile düşünsel hâkimiyet arasındaki dolaylı ya da dolaysız mücadelenin Almanlık-Fransızlık ekseninde Hegel'de neye işaret ettiği ve bunun politik izdüşümüne ne anlam verdiğimizle alakalı –öncesi Heine'nin *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine* eserinde çarpıcı bir şekilde işlenmekte.

Hegel Aydınlanma'nın kuvvetli eleştirisini ortaya koyan bir Aydınlanma düşünürüydü. Tarihte önemli olan her şeyin akıl ile birlikte tutkunun eşlik etmesiyle cereyan ettiğini ısrarla vurguluyordu. Hegel Devrim'in filozofuydu. Devrim'e karşı çekinceli ve ikircikli bir tutum alan (Devrim'i değil, onu kenarda izleyen halkın coşkusunu önemseyen) Kant'ın değil Fichte'nin takipçisiydi. Hayatının sonuna kadar Bastille ayaklanmasını ve Devrim'i kutladı. Dolayısıyla özgürlüğün evrensel karakteri onun şahsında ve felsefesinde cisimleşmişti.

Grek dünyasının en önemli iki filozofundan biri olan Aristoteles öldüğünde felsefeyi bir bütün olarak ele alan düşünür sonrasında tedirginlik, kaygı ve kuşku nasıl hâkim olduysa, Hegel 1831'de öldüğünde de Sağ ve Sol-Hegelciler arasında benzer bir tedirginlik baş göstermiştir. Genç-Hegelcilerin yüzlerini Aristoteles sonrası döneme çevirmeleri, Karl Marx'ın doktora tezine *Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım* başlığını koyması manidardır.

Hegel'in ölümünden sonra Berlin'deki kürsüye erken dönemiyle karşıt bir konumdaki muhafazakâr Schelling'in getirilmesi, bürokratik-mekanik devleti savunan değil, "bunun ötesine geçmeliyiz" diyen ve sadece Almanya'da değil, tüm Avrupa'da muhalif unsurları düşüncesiyle besleyen Hegel'in etkisinin ortadan kaldırılma isteğiyle özdeştir. Devleti temsil eden Hegel değil, Schelling'dir: Tarihin ironisi! Muhafazakârlık, pozitivizm, analitik felsefe ve Yeni-Kantçılık Hegel'in felsefesinin etkisini durduramamış, yal-

nızca duraklatmıştır. Bu akımların ya da görüşlerin kandillerinde yağ biterken, Hegel'in attığı tohumlar farklı topraklarda filizlenip aynı gökyüzüne bakabilmiştir. Oxford'da F.H. Bradley, T.H. Green, J.M.E. McTaggart, Edward Caird, R.G. Collingwood İngiliz analitik felsefesinin yanı başında Yeni-Hegelciliği ya da İngiliz İdealizmini doğurmuşlardır. Amerika'da pragmatizmi besleyen bir Hegelcilik John Dewey, C.S. Peirce, William James ve Josiah Royce eliyle kendine özgü bir hattı izledi. İlk defa Stéphane Mallarmé'nin şiirleriyle Fransa'ya düşüncelerinin girdiği söylenen Hegel, 1930'lar ve sonrasında Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jean Wahl ve J.-P. Sartre'ın özgün yorumlarıyla Fransız düşüncesini şekillendirdi. Ona karşıt ya da değil, farklı bir alımlamanın serüvenine aktüel olarak şâhit olmayı sürdürüyoruz.

Ve Almanya... Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, H.-G. Gadamer ve Otto Pöggeler, özgün katkılarıyla birlikte Hegelciliğin varyasyonlarından birini, Hegel'i daha çok hermeneutikleştiren, gelenek, kültür, tarih ekseninde bu felsefenin alımlanmasının önemsendiği bir tasavvur şekli sergilediler. Bu eser özelinde düşünecek olursak, Gadamer, felsefi hermeneutiğin gelişiminde çok etkili olmuş, felsefede ve felsefe tarihinde diyaloğun önemini vurgulamış, bunu da özellikle Platon ve Aristoteles, ayrıca Hegel ve Heidegger felsefeleri bağlamında göstermiştir. Yöneliminin izlerini burada güçlü bir şekilde görüyoruz. Yazın dünyasına, özellikle de şiire özel bir önem vermiş, sanata dair düşünceler geliştirmiş, çağdaş politik ve etik mevzuları kuşatacak şekilde kendi "pratik felsefe"sini ortaya koymuştur.

Gelgelelim, başka bir kulvarda daha Hegelcilik gelişmiştir ve izlerini farklı veçheleriyle ortaya koymaktadır. Sol-Hegelcilerin öncüsü olduğu, Marx ve Engels'te yankısını bulan bu eğilim, Heine'nin andığım eserinde Alman tinine Spinoza'yı dahil etmesiyle benzer bir biçimde, 1905 Devrimi'nin başarısızlığı sonrasında yoğun Hegel okumalarıyla kaleme aldığı *Felsefe Defterleri*'nin Lenin'ini, *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile *Ontoloji* başlıklı kitapların yazarı Georg Lukács'ını, Hegel'i belli bir vesayetten ve yanlış anlaşılmalar silsilesinden özellikle *Akıl ve Devrim* eseriyle kurtaran 1968'in düşünürü Herbert Marcuse'yi içermektedir. Benzer çizgiye sahip Karl Korsch, Ernst Bloch, Hans Heinz Holz ve Domenico Losurdo

da bu ana damara bağlanan Hegelci-Marksist filozoflar. 1960'lar ve 1970'lerde bu saydığım düşünürlerin Hegel yorumları felsefenin skolastisizminin karşısında yeni ve capcanlı sıcak su akıntılarını farklı kıtalardaki denizlerle ve okyanuslarla buluşturdu. Andığım zaman kesitinden bugüne sirayet eden "Hegel rönesansı" ülkemizde de hissedilmekte, mevcut dogmatik ve skolastik çalı-çırpıyla mücadelesini sürdürmektedir.

Gadamer, "Hegel'in, kendi çağdaşlarının kullanmakta olduğu dildeki gerçek mevcudiyeti; tez, antitez, sentez veya öznel, nesnel ve mutlak tin gibi birkaç sarsak kavramdan ibaret değildir. Ne de bu mevcudiyet, bahsi geçen bu kavramların, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında çok farklı araştırma alanlarındaki sayısız şematik uygulamalarını içerir; tersine, Hegel'in felsefesine hayat veren unsur, bunlar gibi yapay bir yolla formüle edilmiş olan bu kavramların sunduğu şematik kesinlik değil, Alman dilinin gerçek gücüdür" derken ilk iddiasında haklı, ikincisinde Hegel'in düşüncesine aykırı görünmektedir kanımca. Tez, antitez, sentez "efsane"si Hegel'e mâl edilemez, dışsal ve yüzeysel kalan bir Hegel okumasının kolaycılığıdır. Bir düşüncenin, Hegel'in felsefesinin şimdi ve burada aktüel ya da edimsel olduğu gün gibi açıksa, bu şematik kavrayış terk edilmelidir. İkincisiyse, Hegel felsefesine hayat veren unsurun Alman dilinin gerçek gücü olması, kavramın edimsellikle eş olduğu yönündeki Hegel'in açıklamasına, her tür temsilî-düşünme, refleksiyon vs karşısında kavrayan düşüncenin, spekülasyonun hakiki oluşuna yapmış olduğu vurguyu ıskalamaktadır. Hegel'in dili, Alman'ın dili değil, ezeli-ebedi felsefenin kavramsal dilidir ve kendi iç-gelişimine kendinde ve kendi için sahiptir.

* * *

*Hegel'in Diyalektiği* ilk olarak, *Hegels Dialektik*: *fünf hermeneutische Studien* başlığıyla 1971 yılında yayımlanmıştır [J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen]. Alt başlıkta da verildiği üzere beş çalışmadan oluşan kitabın ilk makalesi "Hegel ve Antik Diyalektik" ("Hegel und die antike Dialektik") daha önce *Hegel-Studien* Dergisi'nde 1961 yılında, "Evrik Dünya" ("Die verkehrte Welt")

yine *Hegel-Studien*'de 1966'da, "Öz-bilincin Diyalektiği" ("Die Dialektik des Selbstbewusstseins") H.F. Fulda ve Dieter Henrich'in yayıma hazırladıkları *Materialien zu Hegels Phänemonologie des Geistes*'te 1973'te, "Hegelci Mantık İdesi" (Die Idee der Hegelschen Logik", 1971) ile "Hegel ve Heidegger" ("Hegel und Heidegger", 1971) ilk defa *Hegels Dialektik*'te yayımlanmışlardır. Tüm bu çalışmalar ve iki ek metin Hans-Georg Gadamer'in *Gesammelte Werke*'sinin (*Toplu Eserler*) *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger* başlıklı üçüncü cildinde bulunmaktadır. Bu ciltte Hegel'e ayrılmış beş yazının dışında Husserl'e üç, Heidegger'e ayrılmış yirmi yazıya yer verilmiştir. Çeviri için İngilizce çeviriden ve çevirenin notlarından da yararlanılmıştır: H.-G. Gadamer (1976), "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, İng. Çev. P.C. Smith, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1971. İki ek metni dahil ettiğimiz bu çalışmadaki "Yaşam-Dünyası Bilimi" (Die Wissenschaft von der Lebenswelt") asıl metinde ikinci bölüm içerisindeki Husserl üzerine yazılardan biridir ve 1969 Bahar'ında Waterloo'daki (Kanada) Fenomenoloji Kongresinde İngilizce verilen bir seminere dayanır, ilk defa *Kleine Schriften III* içinde aynı yıl yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, "The Science of the Life-World," *Philosophical Hermeneutics*, İng. Çev. David E. Linge, University of California Press, Los Angeles, 1977. Bu yazıyı *Analecta Husserliana*'nın 1972'de çıkan ikinci cildi için Gadamer'in kendisi İngilizceye çevirmiş olsa da, Linge, *Philosophical Hermeneutics* adıyla derlediği bu kitapta yazıyı Almancasından çevirdiğini belirtmektedir. "Kendine-Yabancılaşmanın Belirtisi Olarak Yalıtılmışlık" ("Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung") ise, *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze*'den (*Reden und Aufsätze*, İlk baskı, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983) alınmıştır. Son çevirinin ayrıca bir önemi var. Hasan Ünal Nalbantoğlu 2011 yılında vefat etmeden önce metni çevirmiş ve yayımlanması için vermişti. Nalbantoğlu'nun kaleminden dökülenleri bir kez daha okuyup tat almak için *Hegel'in Diyalektiği*'nin iyi bir vesile olduğunu düşünüyorum. Düşünürün çevirisindeki her daim kendini farklı ve özgün kılan stile çok az dokunduk; okuyucusu onu alışageldiği haliyle, "kendi sesi"nden kabul etsin istedik.

Çeviri sırasında, eski ya da yeni, Türkçenin tüm zenginliğinden olabildiğince yararlanmanın doğru olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, örneğin "fiilî"yi de "edimsel"i de kullanıyorum. Felsefi dilin çok katmanlı yapısında bağlamına göre tutum almak yanlış olmayacaktır. Yanı sıra ve benzer mantıkla, Hegel'in felsefi terminolojisinin olmazsa olmazlarından olan *Selbstbewusstsein* için bazı yerlerde "öz-bilinç", bazı yerlerdeyse "kendinin-bilinci"ni kullandım. Hegel'in diğer kavramlarının önerilen karşılıkları için *Alman İdealizmi II: Hegel* kitabımıza bakabilirsiniz.

Bu çeviri kitabın ilk beş bölümü uzun yıllar önce çevrilmiş, yayıma hazırlanmayı bekliyordu; araya giren türlü çeşit işler, meseleler on yıldan fazla bir zamandır Gadamer'in ertelenmesine sebebiyet verdi. Her olumsuzlukta bir olumluluk vardır diyelim ve Gadamer'i iki yüz ellinci doğum yıl dönümünde Hegel üstadımızla buluşturmuş olalım. Çevirileri üstlenen arkadaşlarıma sabırlarından ve itimatlarından ötürü müteşekkirim. Katkılarından dolayı Muzaffer Evci, Murat Turan, Esra Çağrı Mutlu, Çağatay Özyürek, Bekir Aşçı, Mehmet Ratip ve Engin Abat'a da çok teşekkür ederim. Her yorucu güzelliğin eksik kalan bir mahcubiyeti vardır. Onlardan öğreniyoruz. Keşke biraz daha zaman olsa...

Güçlü Ateşoğlu
Altunizâde / Kasım 2020

# Hans-Georg Gadamer'in (1900-2002) Kısa Kronolojisi[1]

1900 11 Şubat: Güney Almanya'da Marburg'da doğdu. Babası Johannes'in Breslau Üniversitesi'nde ilaç/ecza kimyageri alanında profesör olması nedeniyle Breslau'da, şu anda Polonya sınırları içindeki, Wroclaw'da büyüdü. Gadamer'in ailesi Protestan kökenliydi ve babası koyu bir Prusyalıydı.

1902 Gadamer'in babası ordinaryüs oldu ve İlaç Enstitüsü Müdürü olarak Breslau'ya tayin edildi.

1904 Annesi şeker hastalığından öldü.

1909 Breslau'da 1918'e kadar "Heiligen Geist" okuluna devam etti.

1918 Breslau Üniversitesi'ndeki eğitimine başladı (Richard Hoenigswald ile birlikte).

1919 Marburg'a taşınma. Babası Marbug'a doktora danışmanı E. Schmidt'in halefi olarak davet edildi.

1921 Münih'te M. Geiger'in seminerine katıldı. O zamanlar Nicolai Hartmann'ın büyük etkisi vardı.

1922 Kendi ifadesiyle "çok genç" bir yaşta Platon üzerine bir tezle doktora çalışmasını Paul Natorp ve N. Hartmann'la tamamladı. Paul Friedlander onu filolojik incelemeyle tanıştırdı ve Rudolf Bultmann da bu konuda Gadamer'i cesaretlendirdi.

1. Bu kronoloji Almanca ve İngilizce kaynaklardan yararlanılarak hazırlanmıştır. Almanca kaynak için bkz. https://www.rs.tus.ac.jp/makita/gdmhp/ghp_kchrono_d.html. Erişim tarihi: 05.03.2019. İngilizce kaynak içinse bkz. https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/. Erişim tarihi: 05.03.2019.

Aynı yıl içinde, yavaşça iyileştiği ve hayatının geri kalanında etkilerinin devam edeceği çocuk felcine yakalandı.

1923 Freiburg'da Husserl ve Heidegger'in derslerini izledi, yazın Heidegger'in kulübesindeydi. Gadamer'in felsefi gelişimi üzerine en önemli ve kalıcı etki uyandıran (1923'ten 1928'e kadar Marburg'da) Martin Heidegger'di. Gadamer, 1922'de Heidegger'le mektuplaşsa da onunla ilk defa 1923'ün başlarında Freiburg'da tanıştı. Gadamer, her ne kadar Marburg çevresinde önemli bir figür olsa da, Heidegger'in ücretsiz asistanı olarak çalışıyordu. Frida Kratz ile (daha sonra boşandı) evlendi.

1924-1925 Paul Friedländer ile klasik filoloji eğitiminin başlangıcı. Heidegger, Gadamer'in felsefi yeterliliği ve katkıları hakkında oldukça eleştirel olmaya başladı. Bunun bir sonucu olarak Gadamer, klasik filoloji için felsefeyi bırakmaya karar verdi (Gadamer, böyle bir eleştirinin muhatabı olmakta yalnız değildi; fakat o bundan çokça etkilenmiş görünüyordu). Yine de filolojik çalışmaları nedeniyle Heidegger'in saygısını yeniden kazanmıştır, zira 1927'de Klasik Filolojide Devlet Sınavını geçerken üç jüri üyesinden ikisi Friedländer ve Heidegger'di ve 1928'de habilitasyon tezini (*Platon'un Diyalektik Etiği*) Friedländer ve Heidegger'in rehberliği altında sundu.

1926 Frida Kratz'la evliliğinden bir kızları oldu.

1927-29 Kıdemli hocalık için devlet sınavına girdi. İlk akademik tayini olarak, Marburg'da Friedländer ve Heidegger yanında küçük bir pozisyon buldu.

1931 Doçentlik tezinin yayımlanması: *Platon'un Diyalektik Etiği.*

1933 Paris'e seyahat. Walter Schulz, araştırmasına Gadamer'in yanında başladı.

1934 Richard Kroner'in yerine 1935'e kadar Kiel'de iki dönem geçici profesörlük yaptı.

1937 Marburg'da alt kademeli profesörlüğe yükseldi.

1939 Leipzig Üniversitesi'nde Felsefe Enstitüsü Müdürlüğü yapmaya başladı.

1941 Paris'e konferans için seyahat.

1944 Portekiz'e konferans için seyahat.

1945 Leipzig Üniversitesi'nde Felsefe Fakültesi Dekanlığı.

1946 1947'ye kadar Leipzig Üniversitesi Rektörü.

1949 Arjantin'e seyahat ve ardından Heidelberg'e Jaspers'in halefi olarak davet edilme. Gadamer, yeniden Heidegger'in büyük etkisi altına girdi.

1950 Heidegger'e armağan kitabının editörlüğü. Hermeneutik teori üzerine çalışmalar. Gadamer, ikinci evliliğini (Käte Lekebusch'la) yapmaya karar verdi.

1951 1977'ye kadar Heidelberg Akademi Cusanus-Komisyonuna başkanlık.

1953 Helmut Kuhn ve ABD'den dönen Karl Löwith ile son derece etkili olan "Philosophischen Rundschau"nun kuruluşu.

1960 *Hakikat ve Yöntem*'in yayımlanması.

1962 Almanya'da Genel Felsefe Derneği Başkanlığı,

1964 Uluslararası Hegel Araştırmaları Geliştirme Derneği'nin kuruluşu ve onun Başkanlığı (1964-1970 arası).

1967 Jürgen Habermas ile 1971'e kadar sürdürmüş olduğu felsefi tartışma. 1977'ye kadar kısa yazılar. Eserlerinin İngilizce çevirileri oldukça geç bir tarihte, 1970'lerde başladı.

1968 Emeklilik. Heidelberg'de gönüllü olarak dersler verdi. Mart ayında ABD'ye seyahat.

1969 1972'ye kadar Heidelberg Bilimler Akademisi Başkanlığı. Nisan ayında ABD'ye seyahat.

1971 *Orden Pour le mérite* (Almanya'nın en yüksek akademik onuru) ve *Reuchlin* ödülü.

1977 Kasım ayında ABD'ye seyahat.

1979 *Freud* ödülü ve *Hegel* ödülü.

1981 Jacques Derrida ile felsefi tartışma.

1985 1995'e kadar Toplu Eserleri Mohr'dan basıldı.

1986 *Jaspers* ödülü.

1993 Almanya Federal Cumhuriyeti Liyakat Nişanı.

1995 Büyük bir doğum günü kutlaması

1996 Leipzig Üniversitesi'nden onursal doktora unvanı.

2000 Büyük bir doğum günü kutlaması.

2001 Baden-Württemberg Bilim, Araştırma ve Sanat Bakanlığı ve Deutsche Bank Varlık Fonu tarafından desteklenecek olan Hans-Georg Gadamer Kürsüsü (Heidelberg) kuruldu.

2002 13 Mart'ta, 102. yaş gününü kutladıktan birkaç hafta sonra Heidelberg'de vefat etti.

## ALMANCA ESERLERİ

1985-1995 *Gesammelte Werke*, 10 Cilt, J.C.B. Mohr, Tübingen.

1967-1979 *Kleine Schriften*, 4 Cilt, J.C.B. Mohr, Tübingen.

Diğer eserler *Gesammelte Werke* ya da *Kleine Shriften*'da içerilmemektedir.

1971 *Hegels Dialektik*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

1976 *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt.

1989 *Das Erbe Europas: Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt.

1993 *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, ed. Carsten Dutt, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg.

1993 *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

1997 *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart.

2000, *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen.

## İNGİLİZCE

1976 *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven.

1976 *Philosophical Hermeneutics*, Ed. ve Çev. David E. Linge, University of California Press, Berkeley. Gözden geçirilmiş ikinci baskı "30th Anniversary Edition (30. Yıldönümü Baskısı)" olarak 2008'de yayımlandı.

1980 *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Ed. ve Çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven.

1981 *Reason in the Age of Science*, Çev. Frederick G. Lawrence, MIT Press, Cambridge, Mass.

1985 *Philosophical Apprenticeships*, Çev. Robert R. Sullivan, MIT Press, Cambridge, Mass.

1986 *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven.

1986 *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Çev. N. Walker, Ed. R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge.

1989 *Truth and Method*, gözden geçirilmiş ikinci baskı (İlk baskı, 1975, Çev. W, Glen-Doepel, Ed. John Cumming ve Garret Barden), Çev. J. Weinsheimer ve D.G. Marshall, Crossroad, New York [1989'daki ikinci baskısından sonra çeşitli şekillerde Continuum ve daha yakın zamanda da Bloomsbury tarafından tekrar yayımlanmıştır; metinde temel bir değişiklik yapılmamış, fakat ne yazık ki sayfalara numara koyma yoluyla bir standartlık gözetilmemiştir].

1991 *Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the "Philebus"*, Çev. R.M. Wallace, Yale University Press, New Haven.

1992 *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History: Applied Hermeneutics*, Ed. Dieter Misgeld ve Graeme Nicholson, Çev. Lawrence Schmidt ve Monica Ruess, SUNY Press, Albany, NY.

1994 *Heidegger's ways*, Çev. John W. Staley, SUNY Press, Albany, NY.

1994 *Literature and Philosophy in Dialogue: Essays in German Literary Theory*, Çev. Robert H. Paslick, Ed. Dennis J. Schmidt, SUNY Press, Albany, NY.

1996 *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, Çev. John Gaiger ve Nicholas Walker, Polity Press, Oxford.

1997 "Reflections on my Philosophical Journey", *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Çev. Richard E. Palmer, Ed. L.E. Hahn, Open Court, La Salle.

1997 *Gadamer on Celan: "Who Am I and Who Are You?" and Other Essays*, Çev. ve Ed. Richard Heinemann ve Bruce Krajewski, SUNY Press, Albany, NY.

1998 *The Beginning of Philosophy*, Çev. Rod Coltman, Continuum, New York.

1998 *Praise of Theory*, Çev. Chris Dawson, Yale University Press, New Haven.

1999 *Hermeneutics, Religion and Ethics*, Çev. Joel Weinsheimer, Yale University Press, New Haven.

2001 *Gadamer in Conversation*, Çev. Richard Palmer, Yale University Press, New Haven.

2002 *The Beginning of Knowledge*, Çev. Rod Coltman, Continuum, New York.

2003 *A Century of Philosophy: a conversation with Ricardo Dottori*, Çev. Rod Coltman ve Sigrid Koepke, Continuum, New York.

2007 *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, Ed. Jean Grondin, Çev. Richard Palmer, Northwestern University Press, Chicago.

2016 *Hermeneutics between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer*, Ed. ve Çev. Pol Vandevelde ve Arun Iyer, Bloomsbury, Londra.

2016 Jacques Derrida ve Philippe Lacoue-Labarthe'la birlikte, *Heidegger, Philosophy, and Politics. The Heidelberg Conference*, Çev. Mireille Calle-Gruber, Ed. Jeff Fort, Fordham University Press, Fordham.

# Hegel ve Antik Diyalektik

Şüphesiz, antik filozoflar Aristoteles'in dediği gibi, ele aldıkları şeylerin "ne"liğini ve özünü bilmeden de olsa, karşı bir hipotezin sonuçlarını ortaya çıkarma yöntemi geliştirdiler.[1] On sekizinci yüzyılda Kant'ın saf aklın transendental diyalektiği, herkes tarafından gayet iyi bilindiği gibi, antik filozofların diyalektik yönteminin değerini yeniden göstermiştir. Antik filozoflar gibi Kant, aklın mutlaka çelişkilere bulaştığını gördü. Kant'ın takipçileri Fichte, Schelling, Schleiermacher (ve aynı zamanda Hegel) kendi düşüncelerinde, Kant'ın aklın kendi kaçınılmaz çelişikliğini ispat ettiğini kabul ettiler, fakat Kant'ın aksine bunu olumlu değerlendirdiler. [Adı anılan] filozoflar bu ispatta, anlama yetisi düzeyinin üzerine çıkmayı başaramayan bir düşünce türünün sınırlarını aşmada, aklın kendine has kapasitesini fark ettiler. Bu filozofların hepsi diyalektiğin klasik kökenlerinin farkındaydılar. Sözgelimi Schleiermacher'in, Platon'un söyleşi yönetme sanatını kendine başlangıç noktası yaptığı bile söylenebilir. Bununla birlikte, kendi çağdaşlarının diyalektik kullanımlarıyla kıyaslanırsa, Hegel'in diyalektiğinin tamamen kendine özgü bir işlev kazandığı görülecektir.

Hegel, çağdaşlarının diyalektik kullanımında, özsel metodolojik özenin eksik olduğunu hissetti ve [bu nedenle] onun diyalektik yöntemi aslında tamamen kendine özgüdür. Onun diyalektiği bir mantıksal belirlenimden bir başkasına içkin bir ilerlemedir. Herhangi bir hipotetik varsayımla/farazi sanıyla değil, kavram-

1. Aristoteles, *Metaphysik*, M 4, 1078b25.

ların kendi hareketlerini takip ederek başlandığı iddia edilir ve bu diyalektik düşüncenin içkin sonuçlarını, düşüncenin kendini aşamalı bir şekilde gözler önüne serişinde ortaya koyar. Burada hiçbir geçiş dışsal olarak belirlenmez. Eğer Hegel'in kendi tembihine uyarsak, bütün girişleri, bölüm ayrımlarını, başlıkları ve bunun gibi şeyleri sadece dışsal bir ihtiyaca hizmet ettikleri için, bilimsel gelişmenin asıl bedeninden (*eigentlichen Körper*) atmamız gerekir. Bu doğrultuda Hegel, önerme (*Satz*) formunu ve ilkeyi (*Grundsatz*) kendi felsefi sunumları haline getirdiği için Reinhold ve Fichte'nin de aralarında bulunduğu çağdaşlarına karşı eleştireldir.[2] Diğer yandan Hegel, mantıksal biçimi Eucleides'in sistematik geometri sunumunda verili olma ve akabinde Aristoteles'in *Organon* adlı eserinde incelenmeyen kendi yöntemini, felsefi ispatın asıl yeniden keşfi olarak görür. Muhtemeldir ki, Hegel *Fenomenoloji* adlı kitabının "Önsöz"ünde "Diyalektik, ispattan boşandığında, aslında felsefi ispat kavramı kaybolmuştur" (*TF* 53)* sözlerini yazdığında, bu analitik yaklaşım ile kendi diyalektiği arasında bir ayırım yapma çabasındaydı.

Esasında bu pasaj dogmatik, rasyonalist metafiziğin ve onun matematiksel ispat yönteminin bir yıkımı olarak ele alınabilir ki, bu yıkım konusunda Hegel, Kant ve Jacobi'yi onurlandırır (XV, 543 vd ve 608 ile krş.). Eğer bu yorumun izinden gidersek, felsefi ispat kavramı, Kant'ın Tanrı'nın varlığının ispatları eleştirisini geçersiz hale getirmiş ve bu kayıp, romantik[lere özgü] "önsezi/içine doğma (*Ahnen*) ve coşkunluğun yöntemsizliği"ne eşlik etmiş olurdu. Bununla birlikte, bağlam bize gösterir ki, Hegel'e göre felsefi ispat kavramı, matematiksel ispat yöntemini taklit eder bir şekilde yapıldığında, hiç de doğru anlaşılmaz. Bu nedenle, bu ifade aslında geometri modeline dayandırılan Tanrı'nın varlığının

2. Hem Reinhold hem de Fichte, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde duyusallık ve anlama yetisi olarak ayırdığı insani bilmenin iki tarafını birleştirip temellendirilmesini mümkün kılacak bir başlangıç noktası aradılar. Bu başlangıç noktası bir *Grundsatz* ya da ilke/temel önerme olarak formüle edilmeliydi. Krş. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (*Bilim Öğretisi*, 1794), Hamburg, 1956.

* G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. haz. J. Hoffmeister, 6. Baskı, Hamburg, 1952. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ne yapılan göndermeler içinse bkz. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, "Freunde des Verewigten", Berlin, 1832. Gadamer'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne yapmış olduğu göndermeleri *TF*, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ne yapmış olduklarınıysa *Ans.* şeklinde işledik. (y.h.n.)

kanıtlarına hiçbir gönderimde bulunmaz. Diyalektiğin sadece basit bir hazırlayıcı yöntem düzeyine indirgenmesine ilişkin gayet seküler bir göndermedir; Aristoteles'in Platon'un diyalektiğinin mantıksal eleştirisinde amaçladığı türden bir indirgeme. Aristoteles diyalektiği böylesine değersizleştirmesine rağmen, Hegel onun eserlerinde en derin spekülatif hakikatleri tekrar keşfeder ve bu bizi yanıltmamalıdır; çünkü aslında Hegel, açık bir şekilde, Aristoteles'in *apodeiktik* [tarzda] mantıksal analizinde işlettiği bilimsel ispat yönteminin hiçbir şekilde Aristoteles'in asıl felsefi yöntemiyle aynı olmadığını bilhassa vurgular. Gelgelelim, her durumda Hegel, ispat kavramının modelini Aristoteles'te değil, Eleacı ve Platoncu diyalektikte bulmuştur. Kendi diyalektik yöntemiyle Hegel, Platon'un gerekçelendirebilirlik/hesap verebilirlik düşüncesinin, [yani] bütün varsayımların diyalektik sınanmasının haklılığını iddia eder. Hegel sadece bize bunun teminatını vermez. Aksine o, Platon'un diyalektiğinin derinliğini kavrayan gerçekte ilk kişidir. Platon'un *Sofist, Parmenides* ve *Philebos* gibi gerçekten spekülatif diyaloglarını keşfeden kişidir. Bu çalışmalar genel olarak on sekizinci yüzyıl felsefesinde bile yer almazlar ve Hegel sayesinde bu çalışmalar, takip eden dönemde, Platoncu felsefenin asıl çekirdeği/özü olarak anlaşılmışlardır. Bu durum, yüzyılın ortalarında bu eserlerin sahte olduğunu ispatlamak için yapılan müphem girişimlere kadar sürmüştür.

Şurası kesindir ki, *Parmenides*'te bile Platoncu diyalektik, Hegel'e göre "saf" diyalektik değildir, çünkü varsayımsal önermelerden yola çıkar ve bu önermeler içsel bir gerekliliğe göre birbirinden türetilmiş önermeler değildir. Aslında kendi felsefi ispatının yöntemsel amacı için Hegel, antik diyalektiğin "en muazzam şaheseri olan" (*TF* 57) *Parmenides*'ten ya da daha sonraki diyalogların herhangi birinden çok Sokratesçi diyaloğun genel üslûbuna dayanır ki, bu diyalog Sokrates'in fikri tartışmalara rehberlik etme biçimini yücelten, düşüncenin kendini açığa serişinin içkin oluşumudur. Şüphesiz Hegel, Sokratesçi [diyalogda yer alan] tarafların oynadığı uysal rolün gelişmekte olan düşüncenin içkin tutarlılığına götürdüğünü açıkça görmüştür. O, Sokratesçi tarafları, düşünce gelişimini bozabilecek bütün hayal mahsulü kaçışları ve başkaldırıları geride bırakmaya hazır bulunan, tamamen uysal

gençler diye göklere çıkarır.[3] Muhakkak, Hegel'in kendi felsefi diyalektiğinin fevkalade monoloğu, bunun arkasında, tümüyle başka bir metodolojik kavrayış ile Descartes'ın yöntemin idealine, Hıristiyanlar için soru-cevap şeklindeki ilmihal (kateşizm) öğrenimine ve *İncil*'e çok daha fazla bağlı, kendini içkin bir şekilde açığa seren bir düşünce idealini ortaya koyar. Bu nedenle Hegel'in antiklere hayranlığı, Hıristiyanlık ve onun Reformasyona-dayalı yenilenişi yoluyla belirlenen yeni/modern hakikatin çok daha üstünlüğünün bilinciyle tuhaf bir biçimde iç içe geçmiştir.

Yeniçağın genel mevzusu, *querelle des anciens et des modernes* [antikler ile modernler arasındaki çatışma], tüm ihtişamıyla Hegel'in felsefesinde cereyan etmiştir. Dolayısıyla, Hegel'in Grek modelini özel bir şekilde nasıl kullandığına geçmeden önce, onun eskiler ile yeniler arasındaki bu eski çatışma durumunu nasıl kavradığı tartışılmalıdır. *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde Hegel şöyle yazar:

> Eski zamanlardaki öğrenim yolu, o zamanlar doğal bilincin ona özgü eğitim sürecinden geçmiş oluşuyla yeni/modern olandan ayrılır. Varoluşunun/belirli-varlığının (*Dasein*) her bölümünde kendini özellikle sınayarak ve meydana gelen her şey üzerine felsefe yaparak, kendisini baştan sona etkin bir evrensellik yaptı. Diğer taraftan, yeniçağda birey soyut formu hazır bulur; onu ele geçirme/kapma ve ona sahip olma çabası, evrenselin belirli-varlığın somutluğundan ve çeşitliliğinden çıkışından çok, içte-olanın dolayımsızca dışarıya/ileriye sürülüşü ve evrenselin güdük üretilişidir. Dolayısıyla günümüzün işi daha çok, bireyi dolayımsız duyusal yoldan arıtarak düşünülen ve düşünen töz yapmaktan değil, ama tersine karşıtından, katı belirli düşünceleri kapsayarak-aşarak (*Aufheben*) evrenseli edimselleştirmek ve tinselleştirmekten oluşur. Ne var ki katı düşünceleri akışkanlaştırmak duyusal varoluştan (*Dasein*) daha güçtür (*TF* 30).

Bu metin pasaj bize, antik felsefenin spekülatif ve Hegel'in bakış açısından olumlu sonucunun, bireyi dolayımsız duyu bilgisinden

3. Bugün hâlâ şuna inanıyorum ki, Sokrates'in-Platon'un rehberliğindeki diyalogda "bilim" düşüncesinin yolunu döşeyen, yeni bir başlangıç yaratıcı işlev, 1931 tarihli *Platos Dialektische Ethik* adlı kitabımda belirttiğim işlev, F. Solmsen'in Aristoteles'in *apodeiktik*inin tarihsel kökenini araştırırken Platon'un çalışmalarında karşılaştığı dokundurmalardan daha belirgindir (Krş. *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929, özellikle 255 vd).

arındırmasında ve düşüncenin evrenselliğine yükseltilmesinde yattığını öğretir. Hegel'in aklına burada her şeyden önce Platon'un ve Aristoteles'in geldiği açıktır. Ve Platon'un en büyük başarısı aslında, duyu-kesinliğinin ve bunun temelinde yatan kanının/inancın yanılsama olduğunu açığa çıkarmasıdır. Dolayısıyla, o düşünceyi o kadar kendine yeter kılmıştır ki, duyu algısından engellenmeden düşüncenin saf evrenselliğinde gerçekliğin hakikatini bilmeye çabalayabilir.

Hegel Platon'da spekülatif diyalektiğin ilk biçim verilişini görür, çünkü Platon sadece belli bir bakış açısının yanlış olduğunu ispatlayarak, evrenselin dolaylı olarak bir şekilde ortaya çıkmasına izin vermenin ötesine geçer. Bunu sofistler de yapmışlardır. Onların tersine, Hegel'in de gördüğü gibi, Platon evrenselin kendisini, "belirlenim (*Bestimmung*) olarak geçerli olacak olan"ı, kendisi için saf olanı açığa çıkarmaya çabalar ki, bu Hegel'e göre evrenseli, karşıtıyla birliğinde göstermek anlamına gelir. Aynı nedenle Aristoteles, Hegel için, insan soyunun asıl öğretmenidir, çünkü bağlantısız olarak bulduğu farklı belirlenimleri tek bir kavram altında bir araya getirmede ustadır; belirlilikleri/belirlenimleri dışarıda bırakarak, ve de önce bir belirlenimi sonra bir diğerini değerlendirerek değil, aksine bir temsilin/temsilî-düşüncenin (*Vorstellung*) *tüm* momentlerini [ele] alır. Dahası Hegel, analizinin bütününde Aristoteles'te spekülatif olanı görür.

Bunun tersine, Hegel'e göre, yeniçağda felsefenin görevi, sabit belirli düşünceleri koruyarak-aşmak suretiyle evrenseli edimselleştirmekten ve tinselleştirmekten oluşur. Bunun ne anlama geldiğiyle daha sonra meşgul olacağız. Şu an için, [Hegel'in] *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde işaret ettiği şu derin çatışmayı, yeniçağ felsefesindense antik felsefenin spekülatif olanın akışkanlığına daha yakın olduğu ele alalım; zira onun kavramları, kavraması gereken somut çeşitliliğin toprağından henüz ayrılmamıştır: Onlar, öz-bilincin evrenselliğine yükseltilmesi gereken belirlenimlerdir; onlarda "meydana gelen her şey" doğal, dilsel bilinçte düşünülmüştür. Dolayısıyla, Hegel'e göre antik diyalektik, daima *nesnel* diyalektik olduğu, genel bir karaktere sahiptir. Asıl anlamında [antik diyalektik] olumsuz olarak adlandırılması gerekiyorsa, yeninin/modernin ona verdiği anlamda olumsuz değildir: Bizim düşüncemiz

geçersiz/olumsuz-olan değildir, bilakis görünüşün kendisi olarak dünyadır. Ne var ki, yeni/modern felsefeyle yapılan karşılaştırma, düşüncenin evrenselliğe yükselmesinde salt yeterli olamayacağını gösterir. Mevcut görev, dolayımsızca işleyen bu evrensellikte "kendi kendinin saf kesinliği"ni, öz-bilinci keşfetmektir. Hegel'e göre, antik[çağın] felsefi bilincindeki yetersizlik şudur: Tin hâlâ töze tamamen batmış durumdadır –Hegelci bir şekilde ifade edilecek olursa: Töz yalnızca "kendinde" kavramdır–, ki tin genel olarak kendini henüz, öznellik olarak "kendi-için-varlık" kılmamıştır; meydana gelen şeyi kavrayışında kendini bulduğunun bilgisine ve bundan dolayı bilincine sahip değildir.

Böylece Hegel için antik diyalektik bu iki momenti sunar ve bu yüzden bu ikisi –olumlu ve olumsuz– de Hegelci diyalektiğin anlamı için belirleyici olur; eş deyişle, bu diyalektik "nesnel" olmayı isteyecek, sadece bizim düşünmemizden ibaret olmayacak, düşünülenin, kavramın kendisi olacaktır. Ve böyle bir kavram diyalektiği, kavramın kavramının, tin kavramının kendisinin gelişimiyle sonuçlanmalıdır.

Eğer Hegel'in hem öznel hem de nesnel olma şeklinde iki yönlü iddiasının birlikteliği göz önünde bulundurulursa, Hegelci diyalektiğin anlamının, onda salt öznel bir düşünce mekaniği, ya da Hegel'in belirttiği gibi, "düşüncenin öznel bir salınım sistemi", yani "içeriğin olmadığı yerde ileri geri gidip gelen bir *Räsonnement* (akıl yürütme)" olarak görüldüğünde kaybedileceği açık bir hale gelir (*Ans.* §81). Hegel'in diyalektiğini, on sekizinci ve yirminci yüzyılların *Schulmetaphysik*inin ["Okul-metafiziği"] görev olarak belirlediği gibi bir kategoriler sistemi içinde dünyanın bütünlüğünü (*Welttotalität*) kavramak şeklinde değerlendirmek daha az yanlış anlaşılan bir şey değildir. Bu durumda Hegelci diyalektik, bu dünya sistemini kavramların evrensel bir ilişkiler sistemi olarak oluşturma amaçsız ve umutsuz girişimi haline gelir.

Trendelenburg, Hegel'in *Mantık*'ının başlangıcını, diyalektik çelişkinin daha yüksek bir birlikte kapsanarak-aşılmasındaki içkin inandırıcılığı reddedip eleştirdiğinden beri, bu ikinci yanlış anlama genel geçerlik kazanmıştır. Tredelenburg, Varlık ve Yokluktan Oluşa diyalektik geçişin zaten devinimin görüsüne/sezgisine ihtiyaç duyduğunu gösterirken kritik bir şey söylediğine

inanıyordu, sanki o, tüm düşünce-belirlenimlerinde, hatta Varlık-belirlenimlerinde kendini düşünen öz-bilincin devinimi değilmiş gibi. Tredelenburg'un eleştirisi Dilthey için bile inandırıcıdır ve bu onun için Hegel'in diyalektiğinde kıymetli ve kalıcı olanı bilme gayretinde nihai bir engel teşkil eder. Dilthey da Hegel'in *Mantık*'ını, dünyanın bütününü (*Welttotalität*) bir kategorik ilişkiler sistemi içinde kavrama girişimi olarak anlar ve Hegel eleştirisini, Hegel'in belirleyici/kati yanılsaması olduğunu düşündüğü şeye, [yani] Fichte'de de yine Ben'in öz-sezgisinde/öz-görüsünde var olmuş olduğu gibi, bir temel (*Unterlage*) olmaksızın Hegel'in dünyanın tamlığında (*Weltganzen*) kapsanan bir mantıksal ilişkiler sistemi geliştirebileceği yanılgısına yöneltmiştir.[4] Sanki Hegel, Rosenkranz'ın bildirdiği üzere, Jena döneminde açıkça şunu zaten belirtmemiş gibi:

> [Mutlak,]... kavrama öz-bilincin formunu hemen vermeyi ve artık onu Ben diye adlandırmayı, sözgelimi kendi bilgi nesnesinde kendini her daim hatırlamayı zorunlu bulmaz... Bunun yerine bilgi için, evrensel ile bireyselin birliği olarak öz-bilinç, tam bu öğe ve öz biliminin nesnesi ve içeriğidir ve bu nedenle nesnel bir biçimde ifade edilmelidir. Ve dolayısıyla nesne Varlık olarak görünür. Bunda, yalın mutlak kavram olarak bilgi kendini dolayımsız biçimde öz-bilinç olarak bilir ve dolayısıyla, bu Varlığın öz-bilince karşıt bir şeyi ifade edeceği [düşüncesi] onda mevcut değildir.[5]

Bu noktayı kaçıran kişi, kavramın diyalektik gelişimindeki çizgisel ilerlemeyi büyük bir ihtimalle "ölü ve sonu gelmez bir iplik" olarak görecektir ve bu kişiye, Hegel'in diyalektiğini olumlu bir şekilde değerlendirmeye çalışırken, Dilthey'ın ve diğerlerinin (H. Cohen, N. Hartmann) yaptığı gibi karşı çıkmak doğru görünecektir; öyle ki, mantıksal kavramların ilişki sistemi çok yönlüdür ve daha fazla boyut içerir, Hegel sıklıkla onu, kendi diyalektik ilerlemesinin birleştirilmiş çizgisi içerisine zorla basmıştır.

Bu itiraz, sadece bir itiraz olmadığından bir anlamda haklıdır. Hegel'in, sunduğu-açıklamanın olgunun/olanın (*Sache*) kendisi-

4. Krş. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig ve Berlin, 1921, Cilt 4, s. 226 vd.
5. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, yay. haz. J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, s. 350 vd.

nin zorunluluğuna her zaman ulaşmadığını inkâr etmeye ihtiyacı yoktur ve bunu kendisi de bilir. Bu nedenle, olgunun/olanın hakiki [yapısal] düzenlenimine/bölünmesine her zaman yeni baştan farklı biçimler içinde, diyalektik gelişimin birbiri ardına tekrar eden seyrinde yaklaşmaktan korkmaz. Yine de bu, hiçbir gerçek sıra-düzen/ardışıklık içermeyen tek bir gelişim çizgisine sahip keyfî bir inşa değildir. Diyalektik gidişatı belirleyen böyle kavramsal ilişkiler değil, kişinin bu düşünce-belirlenimlerinin her birinde, bu belirlenimlerin her birine tanıklık ettiğini iddia eden öz-bilinçteki/kendinin-bilincindeki "kendi"yi/"ben"i düşünmesidir, bir "ben" ki, tam/eksiksiz mantıksal sunuluşu ancak sonda, "mutlak İde"de ortaya çıkar. Hegel'in *Mantık*'ında takip etmeye giriştiği kavramın kendi devinimi, bu nedenle Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde açık bir biçimde konu ettiği bilinç ile nesnesinin mutlak dolayımında yatar. *Tinin Fenomenolojisi*, [düşünceyi] saf bilme öğesine hazırlar, bu hiçbir şekilde dünyanın bütünlüğünün bir bilgisi değildir; çünkü o aslında mevcut varolanların bilgisi değildir, aksine bilinenin bilgisi ve bilmenin bilgisiyle daima aynı andadır. Bu, Hegel'in açıkça ifade ettiği transendental felsefe anlayışıdır. Bilinen nesneyle bilen özne asla ayrılamayacağından, eş deyişle [nesne] mutlak bilmenin özbilincinde kendi hakikatinde olduğundan, Kavramın bir kendi devinimi vardır.

*Tinin Fenomenolojisi*'nin diyalektiği için de aynı şey geçerlidir. Oradaki devinim bilme ile hakikat ayrımının kapsanarak-aşıldığı bir devinimdir ve sonunda bu ayrımın bütüne ermiş dolayımı mutlak bilme şeklinde ortaya çıkar. Bununla birlikte, bu diyalektik için de saf bilme öğesi, tüm belirlenimleri düşünmede bizzat kendini/beni düşünme zaten önkoşuldur. Çok iyi bilindiği gibi Hegel, henüz bilim karakterine sahip olmayan önü-hazırlayan (*propädeutische*) bir giriş olarak aldığı *Fenomenoloji*'sinin yanlış anlaşılmasına karşı açıkça kendini savunur. Bilincin ayrımlarının, eş deyişle bilinç ile nesne yarılmasının kapsanarak-aşıldığı, sıradan bilinci felsefi bilince yükselten yol daha ziyade fenomonolojik bilimin *nesne*sidir. Bilimin kendisi, zaten bu ayrımın üstesinden gelindiği bilimin bakış açısıdır. Bilimi önceleyen bir giriş olamaz. Düşünme kendi kendisiyle, eş deyişle, düşünmek için kararla başlar.

Dolayısıyla *Mantık*, *Fenomenoloji* ya da spekülatif bilimin herhangi bir kısmı ele alındığında, bu diyalektiğin devinimini yöneten yasa, zeminini yeni/modern felsefenin hakikatinden, öz-bilincin hakikatinden alır. Bununla birlikte, eşzamanlı bir biçimde, Hegelci diyalektik antik diyalektiğe geri döner, [onu yeniden başlatır] ve bunu ne ortaçağda ne de yeniçağda kendinden önce hiç kimsenin aklına gelmemiş bir şekilde açıkça yapar. Bu, onun sisteminin *Jena Mantığı* diye adlandırılan en erken taslaklarında zaten apaçıktır. Gerçi, oradaki diyalektik yapı oldukça gevşektir. Bütünün bölümleri hâlâ, nispeten zorunlu olmayan bir şekilde eklenen, felsefenin geleneksel disiplinlerini temsil eder. Hegel'in diyalektik ustalığı, burada geleneği birleştirilmiş bir diyalektik ilerlemeye/gelişime dönüştürme amacına varmayan çözümlemesinin parçalarında daha iyi ispatlanır. Fakat tam da bütündeki bu tamamlanmamışlık, üzerinde çalışılan malzemenin tarihsel kaynağındaki parçaları çok net bir şekilde tanımayı mümkün kılar. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, Aristoteles'in *Fizik*'i ile *Jena Mantığı*'ndaki zamanın çözümlemesi arasındaki bağlantıya dikkat çeker.[6] Başka bir gözlem, Hegel'in antik diyalektik aracılığıyla verimindeki artışa tanıklık eder. Özdeşlik ile çelişki ilkesi/yasası üzerine olan bölüm, hem planında hem de terminolojisinde, Platon'un *Parmenides*'iyle, [daha sonraki] *Mantık*'ının ilgili bölümünde fark edilebileceğinden daha yakın bir ilişkiyi ortaya koyar. *Jena Mantığı*'nda "ayrım", neredeyse hâlâ "çok" olarak adlandırılır.[7]

Aslında Hegelci mantık düşüncesi, Grek felsefesinin bütününün [Hegelci] spekülatif bilim içinde bir çeşit bir araya getirilişidir. Her ne kadar yeni/modern felsefenin mutlağın yaşam, etkinlik/eylem ve tin olduğu hareket noktası Hegel'i[n konumunu] belirliyorsa da, bu, tüm bilmenin temelinde gördüğü öz-bilincin öznelliği değil, aksine, tüm edimselliğin akılsallığı, dolayısıyla hakiki edimsel olarak bir tin kavramıdır; bu onu büsbütün, Parmenides ile başlayan Greklere özgü *nous*-felsefesi geleneği içerisine katar. Bu, Hegel'in en soyut kavramlar olan varlık, hiçlik ve oluşu, felsefenin dünya-tarihinin ilk kavramlarını, fakat aynı zamanda "varoluş"tan

6. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 432 vd.
7. G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, yay. haz. G. Lasson, Hamburg, 1923, s. 132 vd.

(*Dasein*) "var olan şey"e (*Daseinden*) geçişi, düşüncenin ileriye doğru-belirleniminin homojen bir süreci olarak geliştirme tarzında en belirgin biçimde gösterilir. Bu ileriye doğru-belirlenimin yasası çok açıktır; düşünmenin bu en yalın ve en eski kavramları "kendinde" zaten mutlağın tanımlarıdır, ki [bu] mutlak tindir ve bu yüzden, kendini bilen bilme (*Wissen*) kavramında tamamlanır. Bu, tanıma/bilme (*Erkennen*) devinimidir ki, Grek düşüncesinin hareketi/seyri başlattığı devinimin diyalektiğinde ilk defa kendini yeniden-tanır (*wiedererkennt*).

Bu, Zenon'un diyalektiğinden yola çıkarak Hegel'in vermiş olduğu bir formülü doğrular: "Diyalektiğin ilkin devinime ilgi duymasının zemini, diyalektiğin kendisinin bu devinim olmasıdır ya da devinimin kendisinin tüm var olanların diyalektiği olmasıdır" (XIII, 313). Hegel'e göre, Zenon'un devinim kavramında işaret ettiği çelişki kabul edilmelidir, fakat bu haliyle devinime karşı hiçbir şey söylenmemiş, bilakis, tersine, çelişkinin varoluşu kanıtlanmıştır:

> Bir şey, bu şimdide burada olup bir başka şimdide orada olarak devinmez (verili bir zamanda orada, devinim halinde değildir, aksine durağandır) fakat bir ve aynı şimdide hem burada olup hem olmayarak, aynı zamanda hem bu buradada olup hem olmayarak devinir (*a.g.e.*).

Devinim fenomeninde tin âdeta ilk defa ve dolaysızca sezgisel bir şekilde *kendiliğinin* farkına varır; ve böylelikle olan bir şey olarak devinimden bahsetme girişimi çelişkiye götürür. Kendisi devinen şeyin, kendi varlığında, burada olmak ve hatta orada olmamak için yüklem (*Prädikat*) olması gerekmez. Devinimin kendisi herhangi bir şekilde devinimin yüklemi değildir, var olan bir varlığın içinde kendini bulduğu bir durum değildir; bundan ziyade, en kendine özgü türde bir varlık-belirlenimidir: Devinim

> dünyanın hakiki ruhunun kavramıdır; biz onu [bir] yüklem, [bir] durum olarak görmeye alışığız [çünkü bir şeyi kavrayışımız ve bir şeyden bahsetmemiz ona bir şeyler yükler ve böylelikle sabitler], fakat aslında o, kendidir (*selbst*), özne olarak öznedir, tam da kayboluştan/yok oluştan artakalandır (VII, 64 vd).

Hegel'in özel bir önem verdiği geç dönem Platon diyalektiğinin ardında da devinim problemi yatar. İdeler evreninin dondurulmuş

sükûneti nihai bir hakikat olamaz; çünkü bu idelerle ilişkilendirilen "ruh", devinimdir ve idelerin birbiriyle ilişkisini düşünen *logos*, zorunlu olarak bir düşünce devinimidir ve düşünülen şeyin devinimi anlamına gelir. Devinimin "ol"ması gerektiği anlam, çelişki, başka bir ifadeyle devinimi varlık olarak düşünme görevinin bizi götürdüğü çelişki olmaksızın düşünülememesine rağmen, devinimin diyalektiği, varlık ile devinimin zorunlu olarak birlikte-var olduklarını farkına varmaktan bizi alıkoyamaz. Bu açıkça *Sofist*'te ulaşılan sonuçtur ve buradan, "zamansızlığa geçiş/âni değişim"in, Parmenides'in sözünü ettiği (156e) âni-olanın en harika doğasının son tahlilde sadece olumlu bir anlamda anlaşılması gerektiği söylenebilir.

Gelgelelim, tüm Aristotelesçi felsefede devinimle düşüncenin bağıntısı merkezî motif olarak esastır.[8] Burada sadece Aristoteles'in en üstte yer alan spekülatif kavramının, *enérgeia* kavramının, bu bağlantıyı ifade ettiğini hatırlatırım. Aristoteles için *enérgeia*, *dûnamis* ile karşıtlık (*Gegensatz*) içinde bulunur. Fakat onun için *dûnamis* saf ontolojik bir anlama sahiptir; artık yalnızca devinme olanağı değil, bilakis var olma olanağı anlamına gelir. Dolayısıyla, varlık-halinin tanımlayıcı özelliği, ontolojik olarak değerlendirildiğinde *hûlê* yani madde haline gelir. Buna karşılık gelen *enérgeia* kavramı ayrıca saf ontolojik bir işleve sahiptir.[9] Bu, kendi saflığı içinde haddizatında saf mevcudiyetin (*Anwesenheit*) devinmeyen devindiriciye, *nous*a, akla, eş deyişle en sahici ve en yüksek anlamında varolana karşılık geleceği anlamına gelir. Aristoteles'in saf mevcudiyet olarak düşündüğü *enérgeia* kavramı esasta şüphesiz bir devinim kavramıdır ve bir şeyin sadece bir olanak ya da kapasite olarak kalmasına karşı fiili olarak gerçekleşmesine işaret eder. En yüksek varolan *dûnamis*ten tamamen yoksun olsa bile, ki bu da tüm devinim *dûnamis*i gerektireceğinden onda devinimin olamayacağı anlamına gelir, varlığın formüle edildiği *enérgeia* kavramında devinimin özüne dair bir şey olduğu açıkça anlaşılıyor. Saf *enérgeia*, döngünün deviniminin

---

8. Bu bağlantı, W. Bröcker tarafından *Aristoteles* adlı kitabında sürdürülmüştür (2. Basım, Frankfurt, 1957).
9. *Metafizik*'in "Ēta" ve "Theta" bölümlerinin tamamı, Aristoteles'in *dûnamis*in ontolojik anlamını çalıştığı yerlerdir.

kendine özgü daimilik karakterini aşar ve âdeta ona üstün geldiği düşünülür.[10] Sadece bu böyle olduğu için Aristoteles, kendi devinim belirleniminde, varlık ile yokluğu/varlık-olmayanı sadece diyalektik olarak kıyaslamaktan daha ileri gittiğine açıkça inanır ve devinimin özünü "olanak olarak olanağın *enérgeia*sı" olarak tanımlayarak, Platon'u ardında bırakır.

Platoncu ve Aristotelesçi felsefeye hâkim olan devinimin diyalektiği her ne kadar Hegel'in ilgisiyle uyuşsa da, Grek felsefesini kendine has kullanımını daha yakından incelediğimizde, sonunda Hegel'in ilgisi daha da açık bir hale gelecektir. Burada Hegel'in Grek felsefesinde "tüm eğitim ve felsefenin mutlak eğilimi"nin, Mutlağın tin olarak belirlenimine doğru olduğunu gördüğünü söylemekle yetinelim. Devinimin düşünce için yarattığı problem, süreklilik (*συνεχές*, *syneches*) problemidir. Hegel'in kendisi için biçtiği görev bu probleme dönüktür. İçinde düşünce ile devinimin bağlantısının "refleksiyona tâbi kılındığı/yansıtıldığı" diyalektik sürecin sağlamlığı kavramıyla kanıtlanır. Fakat Hegelci diyalektiğin mutlak dolayımından kaçmaya çalışıldığı, sözgelimi Trendelenburg'un mantıksal incelemelerinde, Herman Cohen'in kaynak/köken kavramında, Hegel'in Dilthey tarafından onurlandırılmasıyla birlikte artan kabulünde, bununla birlikte Husserl'in yönelimsellik ve bilinç akışı öğretisinde, özellikle bu öğretiyi ufuk-yönelimselliği ve "anonim" yönelimsellik olarak genişletmesinde, [ve] nihayet Heidegger'in zamanın ontolojik temel-pozisyonunun keşfinde bile, devinim problemi belirgin bir şekilde devam eder.

Devinimin diyalektiği ile tinin diyalektiği arasında var olan süreklilik açısından [bakıldığında], Hegel'in Grek felsefesini kendine has kullanımı aslında iyi kurulmuştur. Fakat şimdi, Hegel'in daha eski ve daha yeni zamanlar arasındaki karşıtlığın bilincine, ve de antik diyalektiği izleyen yöntemsel tarzında ifadesini bulan, düşünmeye orada ve burada verilen göreve karşıtlığın bilincine nasıl vardığı sorusu ortaya çıkar. Bu, yeni/modern düşüncenin karşıtlıkta tek yanlı kaldığı anlama yetisinin katı kategorilerini [Hegel'in]

10. Aristoteles'in saf *enérgeia* üzerine öğretileri her zaman için Platon'un *Yasalar* X (893b-899) adlı eserindeki devinim biçimleri teorisinin arka planına karşıt değerlendirilmelidir. Krş. 898a. Bkz. "Über das Göttliche im frühen Denken Griechen", *Gesammelte Werke*, Cilt 6 (*Kleine Schriften* III, Mohr, 1967), s. 154-70.

diyalektik yoluyla akışkanlaştırdığı iddiasıdır. Diyalektik, özne ile töz ayrımını kapsayarak-aşmayı, tözde gömülü bulunan öz-bilinci ve onun, tinin bir ve aynı deviniminin hakiki olmayan iki şekli olarak saf, kendi için var olan içselliğini kavramayı başarmalıdır. Ontolojinin geleneksel anlama yetisi kategorilerinin akışkanlığı için Hegel, karakteristik bir ifade olan *Sichbegeistens*i kullanır. Bu artık öz-bilince karşıtlıkta varlığı kavramak değil, bilakis yeni/modern felsefenin asıl hakikati olarak tini kavramak zorunda olmaları anlamına gelir. Grekçe kökenleri gereği, doğanın varlığını, yani varolanı ifade etmeleri beklenen kavramlardır ve doğal olanın devinimiyle karşı karşıya kaldıklarında diyalektik bölünür, olumsuzlamalarında karşıtlaşmaları, kendi içlerinde çelişkilerin artması, tinin daha yüksek hakikatiyle sonuçlanması gerekmektedir. Çelişkiyi sürdürmek ve kendi kendisini orada karşıtların spekülatif birliği olarak devam ettirmek tinin özü olduğu için, antik düşünce için değersizliğin/geçersizliğin kanıtı olan çelişki, yeni/modern felsefe için olumlu bir şey haline gelir. Varlık olarak ifade edilen şeylerin, salt varolanların değersizliği/geçersizliği, daha yüksek bir hakikati, "özne ya da kavram olan şey"i ortaya çıkarır. Antik diyalektikte bundan eser yoktur. Platon'un *Parmenides*'i bile kendini sonuçsuz bir alıştırma olarak sunar. Bu durumda, Hegel'in antik diyalektiği yeniden canlandırmayı düşündüğü nasıl açıklanır? Devinim diyalektiği tin diyalektiğine gerçekten karşılık gelse bile, Hegel nasıl olur da Zenon'un geliştirdiği ve Platon'un daha yüksek bir refleksiyon düzeyinde tekrar ettiği devinimin negatif diyalektiğinin, kendi diyalektik yöntemi için metodolojik bir model oluşturduğunu düşünür? Nasıl olur da şu sonuçsuz çabalamaların, mutlak olanın tin olduğu hakiki sonucunu kanıtlaması beklenir?

Bu sorunu çözmek için, Hegel'in diyalektik yöntemine ilişkin kendi ifadesini hatırlamalıyız. Bu, önerme formunun felsefenin spekülatif özü için öne sürülebilir olduğunun sorgulanmasıdır. Spekülatif felsefenin mantığı üzerine derinlemesine tüm düşünmelerin başlangıcında, önerme (veya daha doğrusu yargı) formlarının spekülatif hakikatleri anlatmak için uygun olmadığı içgörüsü bulunur.[11] Felsefenin talebi kavramadır (*begreifen*). Önermenin

11. Krş. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse*, §31.

ve sıradan anlama yetisi yargısının yapısı bu talebi karşılayamaz. Sıradan yargıda özne (*ὑποκείμενον = subjectum*), onun ilineği olarak alınan içeriğin, yüklemin üzerinde, temeli oluşturandır.

Belirlenimin devinimi, koyulmuş/ileri sürülmüş varolan olarak bunda, öznede, sabit bir temel olarak ileri geri gidip gelir. Özne şu ya da bu olarak alınabilir, bir bakıma bir şekilde iken, bir başka bakımdan bir başka şekilde belirlenebilir. Öznenin yargıda yerleştirilme şekilleri onun kendisine dışsaldır. Bu, onun her defasında başka şekiller altında da yerleştirilebileceği anlamına gelir. Bu nedenle belirlenim olguya (*Sache*) dışsaldır ve dolayısıyla gelişiminin tüm zorunluluğundan yoksundur; tüm bu belirlenimlerin öznesinin sabit temeli, kendisine isnat edilen herhangi bir içeriğin ötesine geçiyorsa, başka yüklemler de ona isnat edilebilir. Dolayısıyla, bu tür bütün belirlenimler dışsal olarak bir araya getirilir ve dışsal bir şekilde birbirinin yanında durur. Matematiksel bilmede geçerli olduğu gibi, kapalı bir dedüksiyon bağlantısının kesin bir kanıt idealini yerine getiriyor göründüğü yerde bile, Hegel yine aynı türde bir dışsallığı görür;[12] çünkü bir geometrik kanıtı mümkün kılan yardımcı yapılar, olgunun kendisinden (*der Sache selber*) zorunlu olarak çıkarsanmaz (*deduziert*). Doğrulukları nihayetinde kanıtla açık kılınsa da, öncelikle bizim üstesinden gelmemiz gerekir.

Hegel, polemik keskinlikle, anlama yetisi yargılarının bu türden tüm formlarını *Raisonnement* ("akıl yürütme") olarak adlandırır. Öncelikle, *Raisonnement* Almancadaki *raisonnieren* kelimesinin anlamında bugün hâlâ yankısı olan olumsuz bir forma sahiptir. *Raisonnieren*de olgunun bilgisinin edimsel ilerleyişi, "bir şeyin öyle olmadığı" olumsuzlayıcı içgörüsünden kazanılmaz, böylece her olumsuzlamada yatan olumlu olan şey, [yapılmakta olan] incelemenin içeriği haline gelir. Aksine, *raisonnieren* bu boş olumsuzlukta kalmaya devam eder ve kendini kendisine yansıtır (*reflektiert*). Olgu hakkında yargıda bulunmaktan hoşnuttur ve bu nedenle genelde olguda değil, her zaman onun ötesindedir: "Böyle bir bilme (*Wissen*), onda durup-kalıp kendini onda kaybetmektense her zaman bir başkasına uzanır ve olguda olup kendini ona tes-

12. Krş. "Vorrede [Önsöz]", *Phänomenologie des Geistes.*

lim etmektense kendi kendisiyle kalır."[13] Fakat daha da önemlisi, olumlu diye adlandırılan bilgi (*Erkennen*) de, özneyi temel alıp bir temsilden/temsilî-düşünceden (*Vorstellung*) diğerine ilerleyerek bunları özneyle ilişkilendirdiği anlamında *Raisonnement*dur. Her iki akıl yürütme (*Raisonnierens*) formunun özelliği, olguyu düşüncede bu [şekilde] kavramanın deviniminin, devinimsiz ve durağan bir devinim olarak gelişmesi ve ona dışsal olmasıdır.

Buna karşılık, spekülatif düşünce kavramsal düşüncedir (*begreifendes Denken*). Belirlenimin, önermenin öznesinin ötesinde, olgunun bu ya da şu olarak belirlenmesi suretiyle diğer şeylere doğru doğal bir şekilde uzatılması engellenir.

> Diyebiliriz ki, [kavramsal düşünce] bir karşı-itişe uğrar. Özneden, sanki zeminde yer alıyormuş gibi bundan başlayarak, yüklemin daha ziyade töz [= *subjektum*] olduğunu, öznenin yükleme geçtiğini ve böylelikle kapsanarak-aşıldığını bulur; ve bu şekilde yüklem gibi görünen şey tamamlanmış ve bağımsız bir kütle olmuş olduğu için, düşünce özgürce dolaşamaz, aksine bu ağırlık tarafından durdurulur (*TF* 50).

Bu ve bir dizi benzer imgeyle tasvir ettiği kavramsal düşünce devinimini Hegel, alışılmadık/olağandışı bir şey diye nitelendirir. Bu, temsilî [düşünce] tutumu için olmayacak bir talep ortaya koyar. İnsan bir şey hakkında yeni bir şeyler öğrenmek ister ve dolayısıyla öznenin temeli ötesinde, yüklem atfettiğimiz başka bir şeyi yakalar/kavrar. Buna karşılık, felsefi önermeler tam anlamıyla farklıdır. Burada öznenin kesin bir temeli yoktur, bu itibarla artık daha öte sorgulanmayan. Burada düşüncede başka bir şeye gönderme yapan bir yükleme değil, aksine öznenin kendisine geri dönmeye zorlayan bir yükleme varılır. Yüklemde yeni, farklı bir şey ele alınmaz, çünkü yüklemin düşünülmesiyle, öznenin ne olduğu [hususunda] hakikaten derinleşilir. Kesin bir temel olarak alınan "subjectum" (özne) böylelikle şimdi terk edilir; çünkü düşünce yüklemde başka bir şey düşünmez, aksine yüklemde kendisini yeniden bulur. Sıradan "temsilî" düşüncenin gözünde, bundan dolayı, felsefi önerme her zaman totoloji gibi bir şeydir. Felsefi önerme özdeş önermedir. Onda, özne ile yüklemin varsayılan ayrımı aşılır. Aslında o, gerçek anlamda bir

13. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 11.

önerme değildir. Onda, artık kalması gereken hiçbir şey koyulmaz; çünkü "-dir", [ya da] önermenin kopulası, burada tamamen farklı bir işleve sahiptir. Başka bir şeyle bir şeyin varlığını ifade etmez artık; aksine, düşünmenin kaybetmiş olduğu kesin zemini/sağlam toprağı orada yeniden bulmak için özneden yükleme geçişindeki tüm devinimi betimler.

Hegel bunu örnekle açıklar: "Edimsel olan, evrenseldir." Bu önerme sadece edimsel olanın evrensel olduğu anlamına gelmez, bilakis evrensel olan edimselin özünü ifade etmesi gerekir. Edimsel kavramı bu önermede daha yakından belirlendiğinde, düşünce onun [kavramın] ötesine geçmez. Edimsel başka bir şey olarak değil, aksine neyse o olarak belirlenir. Edimsel evrensel olduğunu da kanıtladığına göre, evrensel, düşüncenin hakiki öznesidir; diğer bir deyişle, düşünce kendi kendisine geri döner. Bu düşüncenin refleksiyonu kendinde refleksiyondur; orada diğer refleksiyon-belirlenimlerini açığa çıkarmak için kendi içeriğinin dışına çıkarken bir şey üzerine refleksiyonda bulunmaz, aksine kendini kendi asıl içeriğine, öznenin kendisinin neyse o olduğu şeye batırır. Bu, Hegel'e göre, diyalektik spekülasyonun özüdür –bu kendilikten başka bir şey düşünmeme, öz-bilincin beninin, kendini her zaman zaten fark edip tanıdığı kendinin kendisinin varlığını düşünmektir. Böylelikle, öz-bilincin öznelliği, salt kendi başlarına düşünüldüklerinde yüklemleri basit düşünme soyutlamaları ya da belirlenimleri olan bütün önermelerin öznesidir.

Dolayısıyla felsefi spekülasyon, "*saf düşünme*yi isteme kararı"yla başlar (*Ans.* 102). Söz konusu saf düşünme, sadece düşünceyi düşünme, onun kendinden başka hiçbir şeyi düşünmemektir. Dolayısıyla, bir keresinde Hegel'in söylediği gibi, spekülasyon, belirlenim olarak neyin geçerli olması gerektiğinin incelenmesidir/gözlemidir. Bir belirlenimi düşünmek demek, belirlenimin ait olduğu başka bir şeyi, [eş deyişle] belirlenimin kendisi olmayan başka bir şeyi düşünmek değildir. Aksine, belirlenim kendinde (*in sich selbst*) düşünülmelidir, diğer bir deyişle, neyse o olarak belirlenmelidir. Fakat bununla, belirlenim kendinde hem belirlenen hem de belirleyendir. Belirlenimin kendi kendisiyle ilişkilenmesinde, belirli olan, aynı zamanda kendisinin başkasıdır. Ancak bununla zaten kendi içinde yatan çelişkiye itilir ve kendini kendi aşma/ortadan

kaldırma devinimini yaparken bulur; başka bir deyişle, "yalın bir birlik" kurar ki, bu [birlik], özdeşlik ile, kendisinin olumsuzlaması olarak özdeşlik-olmayana bölünür. Bir belirlenimde, o belirlenimden başka hiçbir şeyi düşünmeyen, onda herhangi bir şeyi [de dikkate alıp] düşünmeyen, temsili (*Vorstellung*) temsil etmeyle ilişkilendiren/sürdüren "saf düşünme", böylelikle, kendinde daha-öte-belirlenmişliği keşfeder. İlkin orada, tüm belirlenimlerin tamamlanmış/kusursuz dolayımı, özdeşlik ile özdeşlik-olmayanın özdeşliği, kavramın kavramında, daha doğrusu tinde düşünüldüğü yerde, kendi kendinde bu ilerleme devinimi dinginliğe ulaşabilir. Bu nedenle spekülatif devinim Hegel tarafından içkin-plastik* olarak adlandırılır ki, bu da kendini kendinden biçimlendirmeye devam etmektir. Onun karşıtı kanaattir, bir belirlenimde koyulmuş olmayan fakat akla gelen ve bu nedenle kavramların bu şekilde kendilerini geliştirip-oluşturmalarının içkin seyrini rahatsız eden temsilî-düşüncelerin içerilmesidir.** Bir şeyin kanaat getirildiği, önceki düşünmesinin yönünün kanaat tarafından değiştirildiği öznel düşünmede olduğu gibi, Hegel de dışsal temsilin kanaatini, kendi kendisini sürekli belirleyen kavramın derinleşmesinde bir oyalanma/sapma olarak kavrar. Dolayısıyla, felsefede iyi kanaat yoktur; çünkü her kanaat, başka birine zorunlu olmayan, bağlantısız ve içgörüsüz/kavrayışsız bir geçiştir. Oysa Hegel'e göre felsefe yapma, kavramın kendisinin zorunlu ve içgörülü/kavrayışlı, "sağlam" gelişimi olmalıdır.

Düşüncenin kendi içinde sürekli belirleniminin bu formel karakteristiği, ilkin kendilerini yeni bir konumda (*positum*), yeni yalın bir kendide ortaya çıkaran çelişkilerin yalınlıkla birleştiğini kanıtlamak zorunda değildir. Yeni içerik türetilmez aslında, daha ziyade, çelişkinin şiddetine katlanabileceğini ve ona bir şey olarak tutunabileceğini halihazırda her zaman kanıtlamıştır: Düşüncenin kendisi (*Selbst*).

Özetle, Hegel'e göre diyalektiğin özünü oluşturan üç moment vardır. *Birincisi*: Düşünmek, bir şeyi kendi kendisinde, kendi

* *immanent-plastisch.* Burada *plastisch*i biçimlenebilir, şekil alabilir diye de çevirebiliriz. (y.h.n.)
** Burada Gadamer, kavram (*Begriff*) ile kanaat (*Einfall*) ve temsil/temsilî-düşünce (*Vorstellung*) arasındaki Hegelci ayrıma vurgu yapıyor. (y.h.n.)

için düşünmektir. *İkincisi*: Bu itibarla o, çelişkili belirlenimleri zorunlu olarak birlikte/eşzamanlı düşünür. *Üçüncüsü*: Çelişkili belirlenimlerin birliği, belirlenimlerin onda kapsanarak-aşıldığı asıl kendidir. Hegel, bu momentlerin üçünün de antik diyalektikte ayırdına varıldığına inanır.

Önce ilkine bakacak olursak, belirlenimleri böyle kendileri için düşünmenin en eski Grek diyalektiğinde bile gayet açık biçimde bulunduğunu görürüz. Sadece saf düşünmeyi isteme ve temsilden/temsilî-düşünceden uzak durma kararı, Eleacı felsefenin olağanüstü olduğu düşüncenin muazzam cüretkârlığına götürebilir. Ve aslında Zenon bile, ne yapmakta olduğunun tam bilincinde olarak, *Simplicius*'tan alınan Diels'in koleksiyonundaki ilk üç fragmanda bu tür bir düşünceyi kullanır. Zenon orada, eğer [bir] çok olsaydı, bunun sonsuz küçük olması gerekeceğini, çünkü boyutu olmayan en küçük parçalardan oluşacağını ve aynı zamanda sonsuz büyük olmak zorunda kalacağını, çünkü bu [tür] parçaların sonsuz çokluğundan oluşacağını gösterdi; bu argüman, parçaların küçüklüğü ve çokluğu belirlenimlerinin her ikisinin de kendi için düşünüldüğü ve her iki kendi içinin de "çok"un belirlenimlerine götürdüğü düşüncesine dayanır. İkinci moment, çelişkili belirlenimlerin birlikte/eşzamanlı olarak düşünülmesi de, "çok" hipotezinin dolaylı bir çürütülmesi gerekiyorsa bu[radaki] argümanda mevcuttur. Fakat bu yalnızca, küçüklük ve büyüklüğün doğrudan çok-olana atfedilmesi durumundadır –farklı durumlarda değil. Çokluğun ve küçüklüğün farklı özelliklerinin bir ayrımı çelişkiyi direkt önleyebilirdi. Argümantasyon formu, eskiçağın "Eleacı Palamedes"e* atfettiği şeyle tam olarak uyuşur: Her iddianın/önermenin aynı zamanda karşıtıyla incelenmesi ve her iki iddianın/önermenin sonuçlarının her defasında kendi için geliştirilmesi gerekir. Kuşkusuz, Zenon'daki belirlenimleri kendi için ve birlikte/eşzamanlı bu [şekilde] düşünmenin anlamı, bir olumsuz-diyalektiktir. Böyle bir çelişkiyle belirlenmenin kendisi, çelişkiyle-dolu olarak, hiçtir/olmayandır ve hiçliktir/olmamaktır. Dolayısıyla, ele aldığımız Hegelci diyalektiğin üçüncü momenti, çelişkinin pozitifliği/olumluluğu, burada yoktur.

* Palamedes, bu örnekte olduğu gibi, ismi Zenon'a gönderme yapmak için sık sık kullanılan ünlü bir güreşçiydi. (İng. ç.n.)

Fakat bu aynı zamanda, Hegel'in antik diyalektikte gösterebildiğine inandığı, ve aslında ilkin Platon'da olan şeydir. Kuşkusuz, Hegel'e göre Platon'daki diyalektik genellikle sadece kafa karıştırıcı [temsilî-]düşüncelere dair olumsuz [bir] göreve sahiptir. Bu itibarla o, dışsal [temsilî-]düşünceler aracılığıyla ve olumlu sonuçları olmaksızın, özellikle Sofistler tarafından uygulanan bir sanatla, her iddiayı çürütmeyi bilen Zenoncu diyalektiğin öznel bir çeşididir sadece. Fakat bunun ötesinde, Hegel Platon'da olumlu-spekülatif bir diyalektik görür, ki bu, önkoşullarını aşmak için nesnel çelişkilere götürmüyor sadece, daha yüksek bir birlik anlamına gelen, müşterek-bağımlılıkları anlamında varlık ile varlık-olmayanın, ayrım ile ayrımsızlığın çelişkilerine, antitezine de götürüyor. Platoncu diyalektiğin bu yorumunda Hegel'i belirleyen, her şeyden önce, Yeni-Platonculuğun onto-teolojik yorumunu/deşifresini ona hatırlatan, Platon'un *Parmenides*'idir. Orada, tamamen radikalleştirilmiş bir Zenoncu diyalektik anlamında, bir koymanın/koyutlamanın (*Setzung*) karşıtına/karşıt-koyutlamaya çevrildiği gösterilir –gerçi belirlenimlerin her birinin kendi için soyut olarak düşünüldüğü bir dolayım yoluyladır [bu] (Kuşkusuz, daha önce de bahsettiğimiz gibi, Hegel *Parmenides*'teki diyalektikle ilgili olarak sınırlamayı, onun henüz saf diyalektik olmadığı, örneğin şu önermeler gibi verili temsillerle/temsilî-düşüncelerle başladığını söyleyerek yapar: "Bir vardır." Fakat biri bu zorunlu olmayan başlangıcı yaparsa, o zaman –der Hegel– bu diyalektik "tamamen doğru"dur).

Gelgelelim, Platon'daki *Parmenides* tamamen kendine özgü/kendi için durmaktadır. *Parmenides*'teki çelişkilerin olumlu bir kanıt[lama] anlamı taşıyıp taşımadığı, ve de ideler varsayımının ve onun altında yatan donuk/katı Eleacı varlık kavramının katılığını çözmeyi amaçlayan sadece bir propedeutik* olmadığı en azından problematiktir. Ne var ki Hegel Platoncu *Sofist*'i de, *Parmenides*'teki gibi aynı anlamdaki diyalektiğin orada bulunduğu önsezisiyle okur ve bu önsezi temelinde *Sofist*'te aslında mutlak çelişkilerin olumluluğunun ileri sürüldüğünü keşfeder. Hegel'in oradaki okumasında belirleyici olduğunu zannettiği şey, Platon'un, özdeş olanın bir ve aynı bakımdan farklı/ayrı olarak kabul edildiğini öğrettiğidir. He-

---

* Herhangi bir [felsefi] bilim için ön-hazırlık. (y.h.n.)

gel bu kanıya, uzun zaman önce kanıtlandığı gibi, *Sofist*'teki 259b bölümünü tamamen yanlış anlayarak ulaşır.[14] Şöyle çevirir: "Güç ve hakiki olan [tam da] budur, öteki olanın aynı olan olmasıdır. *Daha doğrusu, bir ve aynı açıdan aynı* yanda" (XIV, 233). Ne var ki aslında söylenilen şudur: Güç ve hakiki olan, aynı olanın bir şekilde farklı olduğu söylendiğinde, onun *hangi* anlamda ve *hangi* açıdan farklı olduğunun araştırılması gerektiğidir. Bu açıdan bir belirleme yapmaksızın, aynıyı farklı olarak kavramak ve böylece çelişkiler yaratmak, buna karşılık, açıkça yararsız ve meseleyi acemice adlandırmaktır.

Belirli bir göndermenin, dolayısıyla "Eleacı" ve yine de "olumlu" diyalektiğin bir örneği olarak genelde *Sofist*'e göndermenin doğrulanmadığına/gerekçesiz kaldığına şüphe yoktur. Platon kendi *logos* öğretisinin özünü ve bu öğretinin Eleacı felsefeden temel farkını, varlık ile varlık-olmayan/yokluk karşıtlığının soyutluğundan aynılık ile ayrım refleksiyon-belirlenimlerindeki onların uyumlu birbirine bağlılığı anlamında çelişkisiz bağdaşmasında görür. Bu içgörü, diyalektikçinin işi için olumlu bir doğrulama, [yani] ayırt etme/ayırma, sınıflandırma, tanımlama sağlar, aynı olan belirli bir şey olduğunda onun bir ve çok olduğu yönündeki görünüşteki çelişkiye rağmen. Gelgelelim, bunda o yükselişten çelişkiye geçme yoktur, nerede kaldı ki daha yüksek bir ben/kendi, içinde bir çelişki olarak kendi kapsanarak-aşılmalarını isteyen, kendileri için düşünülen soyut belirlenimlerin bir sentezin yalın birliğinde eridiği, fakat aynılık ve ayrımlılığın/farklılığın, varolanın diğer varolanlarla ilişkide durduğu ve farklı durumda her birinin aynı zamanda aynı ve ayrı olduğu karşıtlıkta somutlaşan [daha yüksek bir ben/kendi] ortaya çıksın. Dolayısıyla *Sofist*'in anlamı, Hegel'in, sözde formel olan üzerine daha yüksek spekülatif mantık yöntemi olarak çelişkinin diyalektiğini çıkarma niyetiyle paralel değildir. Aksine *Sofist*'te (230b), Aristoteles'in *Metafizik*'in 4. Kitabında konumlandırdığı çelişmezlik ilkesinin ünlü formülasyonunun en önemli ön-formu bulunur.

Platon, açık bir şekilde, hakiki bölünmeyi ve belirlenimi, çelişki sanatının (münakaşa/eristik sanatının, *Widerspruchskunst*)

14. K.L.W. Heyder, *Kritische Darstellung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik*, Erlangen, 1845.

aldatıcı/yanılsamalı diyalektiğinden ayrı tutmak ister. Bir ile çokun kendine özgü *aporia*sı onda barınıyor olabilir; fakat *Sofist*'in amacı, bir şeyin hem aynı hem de ayrı bir şey olduğunun kanıtlanmasına bakmaksızın, konuşmada ve argümantasyondaki yanlış/sahte büyüyü etkisiz kılmaktır.

Öncelikle kendimize, Platon pasajımızın Hegel tarafından yanlış yorumlanmasının ne anlama geldiğini soralım, eş deyişle, hangi pozitif, olguya/meseleye dair görüş Hegel'i, Platon söz konusu olduğunda kendinde (*an sich*) pek de karanlık olmayan görüşü tersine çevirmeye sevk etti. Hegel'e âşina olan biri, Hegel'in söz konusu durumda bir şeyin özdeş ya da farklı olduğu bakış açılarını işaret ettiği her zaman, bir talebi neden dinlemek istemediğini anlayacaktır; çünkü böyle bir talep Hegel'in kendi diyalektik yöntemiyle kesinlikle çelişir. Bu elbette ki, bir belirlenimin kendinde ve kendi için öyle düşünülmesine dayanır ki, söz konusu belirlenim böylelikle kendi tek-yanlılığını öne çıkarır ve kendi karşıtının düşünülmesini zorunlu kılar. Böylelikle bu keskinleşen çelişki karşı-koyulan belirlenimlerin kendi soyutlamaları içinde kendisi için düşünülmesiyle sonuçlanmaktadır şimdi. Hegel refleksiyonun spekülatif özünü, çelişkili olanları birliği hakikat olan momentlere indirgemede görür. Buna karşın, anlama yetisi çelişkilerden kaçınmaya çalışır ve, bir antitezle karşılaştığı noktada, salt farkı göz ardı edişe olabildiğince sıkıca sarılmaktadır. Gerçi, farklı olan, müşterek bir bakış açısından da, aynı/eşit olmayan olarak (*Ungleichheit*) (aynı zamanda eşitlik bakış açısını da her zaman içerecek şekilde) ileri sürülür. Öte yandan, farkın/ayrımın kendisi bunun üzerine refleksiyon yapmaz. Ayrım için şeyde farklı yanlardır ki, onlarda onun eşitliği ve eşitsizliği ortaya çıkar. Hegel'e göre, anlama yetisi düşünceyi bu görüş açısında sabitlemeye çalışır. O, eşitlik ile eşitsizliğin birliğini şeyden, her ikisini etkinliği içinde düşünen düşünmenin kendisine taşır.[15]

Her iki durumda da, anlama yetisi aynı araçtan, yani belirlenimleri kendilerinde değil, kendi saf kavramsal içeriklerinde, yani özne olarak değil de, bir özneye atfedilen ve dolayısıyla çeşitli de-

15. Bilindiği gibi, bu aynı zamanda Hegel'in Kantçı transendental diyalektiğe yönelik eleştirisidir; Kant "şeylere dair hassasiyet"inden dolayı çelişkiyi anlama yetisine yükler. Krş. XV, 582.

ğerlendirmeler itibariyle ona atfedilebilen yüklem olarak düşünme aracından yararlanır. Böylece kayıtsız bir Ayrıcada (*Auch*) soyut belirlenimler birlikte bulunmaktadır, çünkü onlar haddizatında/olduğu şey uyarınca (*als solche*) değil, başka bir şeye atfedilen olarak düşünülecektir. "Bir araya getirilen ve böylece onları ortadan kaldıran/koruyarak-aşan (*aufzuheben*) belirlenimlere karşı, anlama yetisi Oldukçanın (*Insofern*) ve çeşitli değerlendirmelerin desteğiyle ya da başka [düşünceleri] ayrı tutup doğru kabul etmek adına bir düşünceyi kabul ederek mücadele eder" (*TF* 102). Tam da Platon'un Sofistlere karşı felsefi düşüncenin gerekliliği olarak karşı çıktığı şeyi, Hegel temsilî-düşünmenin safsatası (*Sophisterei*) diye adlandırır. Belirlenimleri çelişkiye doğru keskinleştirmek için bakış açılarını belirsiz bırakan onun kendi ilerleyişinin Platon ve Aristoteles tarafından sofistçe olarak adlandırılacağı gibi bir sonuca varamaz mıyız?

Peki, Hegel ayrıntılara inildiğinde yanlış anlasa da, genel olarak bakıldığında doğru anlamamış mıdır? Özdeşliğin ve farklılığın refleksiyon-belirlenimlerinin diyalektiğini Platon'un *Sofist*'inde tekrar tanıyıp kabul ettiğinde haklı değil midir? Aslında bu, Varlık (*Sein*) ile Yokluğun (*Nicht-sein*) soyut Eleacı karşıtlığını Varlık ile Hiçliğin –özdeşliğin ve farkın refleksiyon-belirlenimlerinin sayesinde tatmin edildiği/hayata geçirildiği (*erfüllen*)– spekülatif ilişkisine yükselten Platon'un büyük bir başarısı değil midir? Hegel'in bunun da ötesinde, sabit düşünce-belirlenimlerini akışkanlaştırma uğraşının Platon'un tüm dilin/konuşmanın çözülemez (*unaufhebbare*) karışıklığına dair içgörüsüyle çakıştığını iddia etmeye hakkı vardır. Platon, düşüncenin çelişkiye bulanmış bir deneyimi (*Widerfahrnis*) olarak *Logoi*nin hiçbir zaman eskimeyen *Pathos*undan söz eder. Platon da Grek aydınlanmasının retorik ve argümantasyon sanatının şeytanileştirilmesiyle/daímônlaştırılmasıyla yol açacağı tüm sabit kavramların ve görülerin çarpıtılması gibi salt negatif bir şey görmez. O, Sokrates'te, tam tersine, konuşmanın zihin bulandırıcı gücünün hakiki felsefi bir işlev taşımasında ve temsillerin saptırılmasında şeylerin hakiki ilişkilerine yönelik bakışı getirebilmede yeni bir olanak görür. Platon'un felsefi bilgi üzerine yazdığı 7. Mektupta ortaya koyduğu kendine dair betimleme *Logos*un pozitif ve negatif

işlevinin şeyde müşterek bir zemini olduğunu öğretmektedir.[16] Bilme "araçlar"ı, kelime, kavram, görü ya da imge, fikir ya da düşünce, ki bunlar olmadan *Logos*un kullanılması mümkün değildir, kendinde iki-anlamlıdır (*zweideutig*), onlardan herhangi biri öne çıktığı ve genel bir şeyin/meselenin yerine kendini gösterdiği müddetçe. Sözün (*Aussage*) özünde yatan, onun asıl anlayışının kendi kendinin efendisi olmaması değil, bunun yerine onun daima yanlış bir harfi-tarifte (*Wörtlichkeit*) anlaşılabilmesidir. Öte yandan, şeye bakışı yalnızca olanaklı kılan şeyin onu tekrardan benzer bir şekilde tasarlayabilmesinden başka bir anlama gelmez bu. Felsefe ve sofisçe akıl yürütme, kişi yalnızca böyle söylenen şeye yöneldiğinde, birbirinden ayırt edilemez.[17] "İyi donanımlı ve şeyle/meseleyle (*Sache*) hakiki bir ilişkisi olan insanlar"ın birbirleriyle uzlaşabildiği diyaloğun canlı edimselliğinde/gerçekliğinde hakikatin bilgisine ulaşılabilir. Dolayısıyla tüm felsefe diyalektik olarak kalır; zira tüm ifadeler aslında şeyin içsel yapısını, idelerin birbiriyle ilişkisini ifade edenler de, Birin ve Çokun çelişkisini içerirler, böylece aynı çelişkinin eristik bir amaçla yeniden tekerrür etmesi ihtimal dahilindedir.

Elbette Platon şahsen *Parmenides*'in gösterdiği gibi benzer bir şeyi yapabilir. Sokratesçi diyalektiğin biricik hakikati olarak görünen şeyin, bir ideanın sarsılmazlığı, ki kastedilen şeyin birliğini güvence altına alıyor görünmekte ve genel olarak anlaşmayı/uzlaşmayı (*Verständigung*) olanaklı kılmaktadır, mutlak anlamda hiçbir hakikati yoktur. Platon'un tin-dolu karşılaşmasında, yaşlı Parmenides genç Sokrates'e İdeayı vaktinden evvel tanımlamaya çalıştığını ve İdeanın kendi-içinliğini (*Fürsichsein*) yeniden eritmeyi/çözümlemeyi (*auflösen*) öğrenmesi gerektiğini yeterince açık bir şekilde ima eder.[18] Her söz özü gereği Bir/Tek olduğu kadar

16. *Epistle.* VII, 341-3 [Aynı zamanda *Platos Dialektische Ethik* içindeki "Dialektik und Sophistik im Siebenten Platonischen Brief" başlıklı çalışmama bkz.; şimdi: *Gesammelte Werke*, Cilt 6, s. 90-115].
17. Şüphesiz, şeylerin birbirinden nasıl ayırt edilebileceği üzerine bir diyalog olarak *Sofist*, Sofist diye bir şeyin nasıl mümkün olabileceğini açıklamada başarılı olur. Ve bu süreçte aldatıcı-görünüşün (*Schein*) ontolojik tanınmasına ya da olmamanın oluşuna ulaşılır. Fakat bu tür bir farklılık, Platon'un sofistçe görünen (*Schein*) hakikatleri kavraması açısından, felsefenin hakikatine temel teşkil eder. Hakiki *logos*un sahte olandan nasıl ayırt edilebileceği *logos*un kendisinde apaçık değildir.
18. *Parmenides*, 135c.

Çoktur da, çünkü Varlık kendinde farklılaşmıştır. O, *Logos*un ta kendisidir.

Gerçekte yüklemin ne olduğu ve bu noktadan hareketle konuşmanın sofistçe bir kafa-karıştırma sanatı bizi etkisi altına alması konusunda çok açık olmak istiyorsak, aslında öze yönelik sözün (*Wesensaussagen*) felsefi alanında, sözgelimi tanımda, yüklemle değil, özün spekülatif olarak kendinden-farklılaşmasıyla ilgileneceğiz. *λόγος οὐσίας* (*logos ousias*) yapısı gereği spekülatif bir cümledir ki, onda sözüm ona yüklem gerçekte öznedir. Platon'un toyca eristik sanat olarak adlandırdığı şeyin aksine, birlik ve çokluğun argümantatif bir suistimalinden yararlanmak, böyle spekülatif bir sözde ciddi bir *aporia*ya [çıkmaz], Birin ve Çokun –bilgideki şeye/olguya dayalı bir ilerlemenin tüm alanını benzer bir şekilde kendinde içeren– çözülemez çelişkisine tutulur.[19] Bu, *Sofist*'te türlerin diyalektiğinin ortaya konuluşunun da temelde "diyalektik" olarak kaldığı yönündeki *Philebos*'un imalarına karşılık gelmektedir, eş deyişle farklılığın ta kendisinin aynılıkla diyalektik birlikteliğinin, yani Varlığın hiçlikle diyalektik birlikteliği ortaya koyulduğunda bir şeyin farklı olduğu bir bakış açısının yalın bir alametifarikasının söz konusu olamayacağı. Şeylerin özünü "İdealar"ın sınıflandırılışında belirlemeyi üstlenen felsefi söz, fiilen kendinde karşı-koyulanın birliğinin spekülatif ilişkisini dahi içerir. Bu yönden bakıldığında, Hegel [görüşlerini] Platon'a dayandırdığında bütünüyle haksız değildir.

Hegel'in, İdeaların Platoncu diyalektiğinin kendi adına iddia ettiği, matematiksel zorunluluğun üstünlüğüne yaptığı vurguyla ima ettiği şeye tekabül etmektedir bu. Burada hiçbir figüre ihtiyaç duyulmaz, eş deyişle, bir dışsal olarak tanıtlamanın yeniden takip ettiği, dışsal-olarak öğretilen bir yapının (*Konstruktion*) hiçbir figürüne ihtiyaç duyulmaz; bunun yerine, Platon'un *Devlet*'inin 6. Kitabında adlandırıldığı şekliyle, düşüncenin seyri tam anlamıyla İdeadan İdeaya, dışarıdan hiçbir şeyi içine almaksızın ilerler. Bilindiği üzere bu, *Dihairesis*in ilerleyişi/süreci (*Verfahren*), kastedilenin onda konumlandırılan farklılıklara, ki Platon onlarda düşünmeye dair kendi talebinin yerine getirilişini görür, doğru

19. *Philebos*, 15bc.

uygun bir şekilde bölümlenmesi sürecidir. Aristoteles kavramın bölümlenmesi/tasnifine dair bu sürece, mantıksal bir kesinlik ölçütüne göre, eleştiri uyguluyorsa ve böylece "diyalektiği tanıtlamadan ayırıyorsa",[20] Hegel onu bu eleştiride hiçbir şekilde takip etmez. Mantıksal kesinlik ideali, kesin bir şekilde çıkarsanamayan, soru ve cevap yoluyla şeye/meseleye yönelik bir uzlaşmayı amaçlayan hesaplayıcı (*einteilen*) ve tanımlayıcı Platoncu konuşmanın tutarlılığı olarak, tanıtlamaya yönelik felsefi idealin, düşüncelerin içkin olarak ileri-doğru-gelişiminin (*Fortentwicklung*) felsefi idealinin çok daha ardında kalır.

Platoncu diyaloğun spekülatif hareketi gerçekte böyle bir mantıksal eleştiriye tâbi değildir. Platon'un kendini Parmenides'in ve Zenon'un monolog tarzındaki "diyalektik"ine sürüklediği yerde, Hegel'e göre bu tarz içkin gelişimin ve "büyüyüp genişleme"nin (*Verpilzung*) birliğinden yoksundur.

Şimdi Hegel'in Aristotelesçi felsefeyle kendini ilişkilendirmesine döndüğümüzde, anlama ve yanlış anlama benzer bir şekilde karışmaktadır. Diyalektik sürecin kendi mantığı, söylenenlerin gösterdiğine bakılırsa, genel olarak Aristoteles'e gönderimde bulunmaz. Bu daha çok en paradoksal dönüştür ki, Hegel bu dönüş sayesinde Aristotelesçi sürecin her yana sirayet eden empirizmine tam da spekülatif olanın hakiki payesini verir. Öte yandan, o kendini içeriksel olarak Aristotelesçi felsefede ne kadar tanıdığını (*wiedererkennen*), *Ansiklopedi*'de sisteminin takdimini sonuçlandırdığı Aristoteles-alıntısı öğretmektedir.

Bu görüşü Felsefe Tarihi Üzerine Derslerinde isnat ettiği yorumun daha eksiksiz bir kanıtı şimdi son derece öğreticidir. Bu kanıt iki yerde bulunabilir: XIV, 330 vd ile *De anima* III, 4'le bağlantılı olarak s. 390 vd. Aristoteles'in burada öznel ve nesnel olanın hakiki spekülatif özdeşliğini kendi metafiziğinin en yüksek zirvesi olarak öğretmesi tartışılmazdır. Hegel Aristoteles'in buna karşın bu özdeşliğe spekülatif idealizm için geçerli olan ilkesel-olarak sistematik işlev yüklememiş olduğunun da farkındadır. "Düşünme, Aristoteles için, diğerleri gibi bir nesnedir –bir tür durumdur. Onun yalnızca hakikat olduğunu, her şeyin düşünce

20. Aristoteles, *Birincil Çözümlemeler* (*Analyt. Pr.*), I, 31.

olduğunu söylemez; bunun yerine onun İlk, en güçlü, en onurlu şey olduğunu söyler. Kendi adına eylemde bulunan düşüncenin *varolduğu*nu, hakikat olduğunu söyleriz. Dahası, düşüncenin *tüm* hakikat olduğunu söyleriz; Aristoteles bunun böyle olduğunu söylemez... Şimdi felsefenin söylediği gibi, Aristoteles kendini şimdi felsefenin söylediği gibi ifade etmez; öte yandan bu görüş tam anlamıyla zeminde yatmaktadır."

Gerçekten aynı görüşün zeminde yatıp yatmadığını göreceğiz. Burada Aristoteles'in metinlerini anlamada nüanslar konusunda herhangi bir şüpheye yer yoktur. Buna karşın, burada söz konusu olan bir yorum sorunu değildir. Bilakis, Hegel'in bizzat okuduğu metinden yola çıkarak, Aristotelesçi düşünceyle yaptığı neredeyse algılanamaz/ince anlam-kaymalarını çok daha fazla görebiliriz. Hegel Aristoteles'in en yüksek *Nous*u düşündüğü şeyle nasıl tanımladığını bütünüyle doğru bir şekilde ortaya koymaktadır. *Nous* "kendi nesnesi olarak düşünülene yönelik varsayımla kendini düşünür. Bu nedenle o, alıcıdır (*rezeptiv*); ancak, temas edip düşünse de, düşünülebilir de, böylece düşünce ile düşünülen aynıdır." Hegel bunu şöyle yorumlamaktadır: "Nesne etkinliğe, *enérgeia*ya değişipdönüşür." Şüphesiz ki Aristoteles bundan farklı bir şey anlar, yani düşünmenin "nesne"ye, eş deyişle düşünülene dönüşeceğini. Ve Hegel ayrıca *enérgeia*daki bu değişimi Aristoteles'in temellendirdiğine, onu şöyle okuduğunda inanır: "Çünkü düşünülenin ve özün içe-alınışı (*Aufnehmende*) düşüncedir." 390 daha açıktır: "Onun alması (*Aufnehmen*) etkinliktir ve alınması (*Aufgenommenwerdendes*) gereken bir şey olarak görünen şeyi üretir –[ona] sahip olduğu sürece etkindir."[21] Demek ki Hegel alışı (*Aufnehmen*) zaten etkinlik olarak düşünmektedir. Bu da yanıltıcıdır. Aristoteles'in şüpheye yer bırakmadan kastettiği şey, alınabilen şeyin düşünme karakterini de halihazırda içermesidir, bu düşünme ancak o zaman [eş deyişle, alındığında] edimselliğini içerecektir; ve bundan etkinin/etkin olanın, yetinin [olabilenin, *Können*] değil, düşüncede tanrısal olduğu sonucuna varır. Bu sonuç Hegel'in başka-kelimelerle-izahında da bulunabilir, ancak bir sonuç olarak değil;

21. Metinde ya basım ya da düzenleme hatası var: "Er wirkt" yerine "er wird" kullanılmış. Sayfa 331'deki "Es wirkt, sofern es hat" ve bu düşüncenin 390. sayfadaki devamı "das Ganze des Wirkens...", "das Wirkendste" ile krş.

bunun yerine, Hegel etkide-bulunmanın önceliğini öyle anlaşılır varsayar ki, algısal-olarak-almanın (*Aufnehmen*) tüm bağlamını –düşünmenin olanağını (*können*) ve sahip-olmayı– (*Haben*) temellendiren düşünce-silsilesi olarak tanımaz artık. Dolayısıyla onun sonucu doğrudur: "*Nous* yalnızca kendini düşünür, çünkü o en mükemmel olandır" (391). Öte yandan bu cümle Hegel için, düşünülen şeyin değil, düşünmenin beninin (*das Selbst*), özgür etkinliğin en yüksek şey olduğunun açık olduğu anlama gelmektedir. Buna karşın, Aristoteles için en yüksek olanın belirlenimi söz konusu olduğunda ilkin ve doğrudan düşünülenlerden yola çıkılmalıdır; çünkü tüm düşünme düşünülenin uğrunadır. O şu sonuca varır: Şayet *Nous* en yüksek olansa –kesinliğinden emin olunduğu üzere–, düşündüğü şey, [yani] düşünülen, *Nous*un kendinden başka bir şey olamaz.[22]

Şeylerin bu düzeni, *Sofist*'teki Platoncu düşünce-silsilesine karşılık gelmektedir. Orada başlangıçta bilinmenin ve düşünülmenin devinimi ve bundan sonra da düşünmenin yaşam ve devinimlilik belirlenimi varlığa (*Sein*) atfedilir.[23] Burada da en yakın şey düşünülüyor olmaktan (*Gedachtwerden*) yola çıkmaktır ve öncelikle kendini-düşünmekten değil. Ne var ki bu, kendini-düşünmenin ruhla, yaşamla, devinimle aynı çizgide bulunduğu, "etkinlik" olarak düşünülmediği anlamına gelir. *Enérgeia*, etkinlik-halinde-olmak, benin (*Selbst*) özgür kendiliğindeliğinde kaynağı değil, yaratılanda, *Ergon*da vuku bulan bir yaratma sürecinin sınırlanmayan tüm varlığını formüle etmelidir. Bu nedenle Hegel "kendinde refleksiyon"un Greklere özgü formunu sözüm ona yanlış erek (*Ende*) açısından, sözgelimi onun bizzat yeni felsefenin asıl keşfi diye methettiği şeyden, Mutlağın etkinlik, yaşam, tin olduğundan, hareketle ortaya koyar.

22. Walter Kern tarafından *Hegel-Studien* 1'de (Bonn, 1961, s. 49 vd) yayımlanan Hegel'in *De anima* III, 4-5 çevirisinin titiz bir analizi, Hegel'in Aristoteles anlayışının eğildiği bu yönü oturtmaya hizmet eder ve benim yukarıda yaptığım açıklamayı tamamlar. Bununla birlikte, Hegel'in Aristoteles anlayışının yalnızca sonraki aşamalarının mutlak idealizmin sistematik sonuçlarını apaçık hale getirdiğine inanmıyor ve bu nedenle, yanlış anlamadan değil, her zaman ve zorunlu olarak –sadece Hegel için değil– kişinin kendi düşüncesini biçimlendirmek anlamına gelen ilerleyen bir anlamadan bahsetmeyi tercih ediyorum.
23. Platon, *Sofist*, 248d vd. Krş. "Über das Göttliche", benim *Kleine Schriften* III.

Grekçe metnin yeniden-yorumlanması burada Platon'un açıklıkla ele alınan görüşlerindeki kadar elle tutulur değildir. Bu, Greklerin, Varlığı hakkında düşündükleri yaşam kavramının Hegel'in yeniçağın öznellik-felsefesiyle eleştirel tartışmaya girmiş olması için de öncü bir işlev taşımasında nihai temelini bulmaktadır. Elbette ki, aşılamaz (*unaufhebbare*) fark, Hegel'in yaşamının hep tin, başkalıkta (*Anderssein*) kendini-tanımak tarafından "kendinde refleksiyon olarak belirlendiği ölçüde söz konusu olacaktır; halbuki Grekler, kendini devindiren şeyi, devinimin başlangıcını kendinde içeren şeyi ilk olarak düşünmeyi tersyüz ederler ve bu noktadan hareketle de, dolayısıyla dünyevi olarak karşılaşılan bir varolandan hareketle, kendiyle-ilişkinin (*Selbstbezüglichkeit*) yapısı *Nous*a sirayet eder.

Bu farkın kendini gösterdiği özellikle aydınlatıcı bir metindir *De anima* (III 6, 430b20 vd). Orada *Steresis* ile *Eidos*un karşıtlık-ilişkisinden (*Gegensatzverhältnis*) bilen ile bilinen ilişkisi çıkarsanır.* *Steresis*in karşıtının eksik olduğu noktada, düşünme kendini düşünür, yani *Eidos*un saf kendini-sunması (*Selbstvergegenwärtigung*) ortaya çıkar. Demek ki bu, varlığın, düşüncenin, ona [düşünceye] kendini-düşünme karakterini veren şeyin kendine-atıfta-bulunmasıdır [kendiyle-ilişkisidir, *Selbstbezüglich*] ve düşünmenin kendine-atıfta-bulunması değildir, bu durumda bu atıfta-bulunma en yüksek Varlık olurdu. Burada da Hegel'in sunumu şeyleri yeniden yorumlar. Düşünce silsilesinin Aristotelesçi düzeni bu nedenle bütünüyle sarihtir; şeylerin kendini-kendinden-ayırt-etmesi ilktir. Düşünmenin gerçekleştirdiği fark/ayrım ikincidir. Kendinde düşünmenin "kendini düşünebilmek" için gerçekleştirdiği ayrım, düşünmenin sonucunun zorunlu olarak götürdüğü bir üçüncüdür. Dolayısıyla bu, Hegel ve Aristoteles'in karşılaştığı sonuç, genel olarak kendine-atıfta-bulunmanın yapısıdır.

Şimdi Hegel ile Grek felsefesi arasında ortaya çıkan bu içeriksel çakışma ve sapmalardan asıl anlamda mantıksal olana, Hegel'in diyalektiğinin nasıl felsefi bir tanıtlama formuna yükseldiği sorusuna geri döndüğümüzde, Eleacı ve Platoncu diyalektikle tüm bağlara rağmen buradaki Grek örneğinin başarısız olduğu görü-

* Aristoteles'teki *steresis* ile *eidos* ilişkisi, Gadamer'in *Metaphysik* XII'ye (Frankfurt, 1948, s. 46 vd) yazdığı "Sonsöz"de tartışılmaya devam eder. (İng. ç.n.)

lür. Hegel'in Greklerde haklı olarak tanıyıp kabul ettiği şey, onun felsefenin olduğu her yerde tanıyıp kabul ettiği şeydir: Spekülatif olan. Felsefenin önermeleri yüklemler mantığı anlamında yargılar olarak anlaşılmamalıdır sadece. Bu yalnızca Herakleitos ya da Platon gibi açıkça "diyalektik" düşünürler için geçerli değildir; Hegel'in çok doğru bir şekilde gördüğü üzere, ontolojik temellerine göre olduğu gibi mantıksal formuna göre de yüklemlemenin yapısını açıkça ortaya koyan ve böylelikle Sofistliğin/safsatanın geliştirdiği boş ve anlamsız konuşmanın (*Gerede*) büyüsünün bozulmasını sağlayan Aristoteles için de geçerlidir.

Hegel Aristoteles'te spekülatif olanı tanımaya yönelik verdiği böyle bir güvenceyle neyi olanaklı kılmaktadır? Bunun olanaklı kıldığı şey, düşünme gücü sayesinde felsefenin katılaşan okul diline nüfûz etmesi ve spekülatif olanın ardında bıraktığı izin Aristoteles'e yönelik anlayışında hep kendini gösterdiği noktayı takip etmesidir. Bugün, Hegel'in böylece hangi başarıyı elde ettiğini çok iyi biliyoruz; çünkü Aristoteles'in düşüncesinin takip ettiği dilsel içgüdünün etkililiğinden hareketle onun kavram-inşa-edişini aydınlatmak üzereyiz.[24]

Böylelikle incelememizin çemberi kapanır. Bu elbette ki Hegel'in kendi felsefi çabasını, yeniçağın durumunun koşulladığı tarzda, antiklerde bulduğunun tam da tersi olan bir uğraşın önüne koymuş olduğunu gördüğü bir bakış açısıydı. Şimdi anlama yetisinin sağlam koyutlamalarını "yoğunlaştırmak/akışkanlaştırmak ve tinle-doldurmak (*begeisten*)" gerekir. Bu, tüm pozitif, yabancılaşmış, başka olanın Tinin kendinde-olmaklığının evinde/yurdunda, Hegel'in felsefi tanıtlamanın "yeniden kurulumu" niyetinin de harekete geçirdiği, çözülüşüdür.

Hegel bu amacı yerine getirmek için iki şey yapabiliyordu. Bir yandan çelişkinin keskinleştirilmesine yönelik diyalektik yöntem, öte yandan dilin mantıksal içgüdüsünde gizlenen spekülatif içeriğin göreve çağrılması (*Beschwörung*). Her ikisi içinde antik felsefe yardımcıydı. Her defasında daha yüksek sentezdeki çelişkinin ortadan kaldırılması için antik diyalektiği daha ileriye götürerek ve yeniden şekillendirerek diyalektik yöntemini geliştirdi. Gördük

24. Ernst Kapp, Bruno Snell, Günter Patzig, Wolfgang Wieland'ın çalışmasıyla krş.

ki, bu çağrının sadece yarım bir hakkı var, sadece içerikle ilgili bir hak, yöntemle ilgili bir hak değil. Buna karşın, görevin diğer yanı için, dilin düşünmeye dair mantıksal içgüdüsünü hayata geçirebilecek spekülatif bir destek için, antik felsefe emsalsiz bir örnekti. Hegel felsefenin yabancılaşmış okul dilini –dilde saflık olmaksızın– aşmaya çalışarak, onun yabancı kelimelerine ve sanatın dışavurumlarına alışılageldik düşünmenin kavramlarıyla nüfûz ederek, felsefe yapmanın spekülatif devinimini anadilinin spekülatif tiniyle bütünleştirmeyi başarır, tıpkı Greklerin erken dönem felsefesinin [felsefeye] doğal hediye olması gibi. Kendini hep daha büyük bir farklılaşmaya ve somutlaşmaya doğru daha da devindirdiği içkin bir ilerleme talebi, yöntem ideali bu nedenle dilin mantıksal içgüdüsü aracılığıyla ortaya koyulan bir emareye ve uygulanmasına bağlı kalır. Felsefenin sunumu, Hegel'in içgörüsüne göre de önerme formundan ve onunla verili olan yüklemsel bir yapının görünüşünden hiçbir zaman bütünüyle kopamaz.

Burada bana gerekli görünen şey, Hegel'in kendi ben-kavrayışını aşmak ve de düşünmenin diyalektik ilerleyişinin ve kendi dilinin spekülatif Tinine kulak vermenin sonunda aynı öz olduğunu ve diyalektik birliğin kendisini, eş deyişle çözülemez bir birlikteliği sunma olduğunu tanıyıp kabul etmektir; zira ister dışavurucu bir sunuş formunda, isterse çelişkide ve onun aşılmasında, ya da hâkim dilin tininin örtük geriliminde olsun, spekülatif olan yalnızca salt kastetmenin (*Meinen*) içselliğinde içerilmeyip, bilakis *dışavurulduğunda* da, yalnızca *edimsel*dir. Hegel'in *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde ortaya koyduğu spekülatif önermenin analizinde, felsefi tanıtlama fikri için çelişkiyi diyalektik olarak keskinleştirmenin hangi ifadenin ve hangi dışavurumsal sunuşun oynadığı rol açık hale gelir. Gerçekleştirdiği spekülatif hakikatin onun kendinde gösterilmesi sadece doğal bilincin bir talebi/gerekliliği değildir. Bu daha çok, Hegel'in anlama yetisinin talebini bu suretle dikkate aldığında, yeniçağın öznelciliğine ve onun içselliğinin alametifarikasına karşı ortaya koyduğu temel/ilkesel bir pozisyonudur. "Anlaşılır olan zaten bilinir ve bilimin ve bilimsel olmayan bilincin birlikteliğidir." Hegel salt içselliğin hakikatsizliğinisadece güzel ruhun ve iyi istemenin solgun biçimlerinde görmekle kalmaz. Felsefi kavramların spekülatif bir-

liğinde hangi çelişkilerin ortadan kaldırıldığını/aşıldığını açıklığa kavuşturmadıkları ölçüde gelmiş geçmiş tüm felsefi spekülasyon formlarında da [bu hakikatsizliği] görür.

Diyalektiğin asıl özünü, spekülatif olanın *edimselliğini* oluşturan sunuş ve dışavurum kavramı bu nedenle açıkça, Spinoza'nın *exprimere*sinin, sunuşun, ifadenin/dışavurumun, dile-dökülmüşlüğün, ardında büyük Yeni-Platoncu bir geleneğin durduğu bir kavram sahasını tanımladığı üzere, bir Varlık-süreci olarak anlaşılmalıdır. "İfade/dışavurum" öznel bir keyiften hareketle sonradan yapılan, içsel bir kastedilmişliği iletişimsel olarak mümkün kılan bir ekleme değildir, daha çok Tinin kendisinin Varoluşa-Gelişi, onun sunuluşudur. Bu kavramın Yeni-Platoncu kökeni tesadüfi değildir. Düşünmenin devindiği düşünme-belirlenimleri, Hegel'in vurguladığı gibi, araçlar gibi önceden verili olana dönüştürdüğümüz dışsal formlar değildir, bilakis o bizi her zaman ele geçirmiştir ve düşünmemiz onun devinimini takip etmemizden ibarettir. *Logos*un, klasik çağın Greklerinin bir coşkunluk hali gibi deneyimleyip öğrendiği ve Sokrates'in adıyla Platon'dan İdeanın hakikati diye aldığı esrikliği/kendinden geçişi, Platonculuğun iki bin yıllık tarihinin sonunda, Hegel'in diyalektiğinin açılıp geliştiği düşünmenin spekülatif öz-devinimiyle komşu olur.

Demek ki Hegel'in kendini Greklerle ilişkilendirmesine yönelik incelememiz bize, Hegel ile Grekler arasında başka bir örtüşmenin daha etkili olduğunu, spekülatif olanın ta kendisindeki, Hegel'in metinlere yönelik yarı tahminde bulunduğu, yarı da cebren kışkırttığı ve kendine özgü Grek düşüncesinin dilinin-değişkenliğiyle karşılaştığı bir eğilimi, anadilinde, atasözlerinde ve kelime oyunlarındaki derinliğinde ve Luther'in, Mistisizmin ve Suabiya'daki yurtlarının Pietist mirasının Tininden gelen ifade gücündeki kökleri öğretmektedir. Gerçi, Hegel'e göre önermenin formunun felsefi bilimin asıl yapısı içinde felsefi bir hakkı yoktur. Ancak önermenin kılıfı (*Hülle*), salt boş bir kılıf olmayan, saklayıcı görevi gören kelimenin canlı nominal-gücünün kılıfı kadar iyidir. O, diyalektik kazanıma ve [diyalektiğin] açılıp gelişmesine kadar götürülebilen şeyi kendinde muhafaza eder. Başlangıçta arz ettiğim üzere, şimdi Hegel için hakikatin upuygun sunuluşu yalnızca kendisine yaklaşılarak ve genellikle de yinelenen girişimlerle ileriye götürülebilecek

olan bitmek bilmez bir uğraş olduğu için, kelimelerin kılıfında mantıksal içgüdünün üretimleri, spekülatif içeriğin taşıyıcısının ta kendisi olan önerme formları ve önermelerdir ve de söz konusu üretimler aslında, Tinin hakikatinin kendini sunduğu "ifade"ye aittir. Grek felsefesinin Hegelci diyalektiğe yakınlığının, Hegel'in bizzat kendisinin açıkça enine-boyuna-refleksiyon yapmadığı ve yalnızca çok nadir ve önsözde ima ettiği bu öteki yan fark edildiğinde, Hegel'in antik diyalektiğe başvurusu hakiki bir yakınlığın tam kanıtını elde eder. Bu yakınlık, yeniçağın yöntem idealinin sunduğu farkın ötesinde ve Hegel'in antik mirasta bu yöntem idealine gösterdiği şiddetin ötesinde korunur. Burada Hegel ile, bir şair olarak "querelle des anciens et des modernes"te [antik ve modern kavgası] tümüyle benzer bir tutumu savunan dostu Hölderlin arasındaki paralellik akla gelebilir: Tıpkı Hölderlin'in modernlerin aşırı içtenliğine desteği ve devamlılığı tevcih etmek için antik sanat anlayışını yenilemeye çalıştığı gibi, diyalektiğinin pervasız gözü pekliğinde dile gelen antik bilincin dünyeviliği de düşünce için böyle bir örneği sunar. Bununla birlikte bu, dilin, Hegel'de, Greklerdeki gibi etkili olan şeyin mantıksal içgüdüsü olduğu için, bilinçli olarak seçilen örnek –ki buna karşın Hegel öz-bilinçli Tinin, üzerine-düşünülmüş (*überlegene*) hakikatini kabul ettirmeye çalışır– aynı zamanda düşünmenin hakiki bir yardımına dönüşür. Gördüğümüz gibi, Hegel'in kendisi de, metafiziği "tamamlaması"nın neden onun büyük başlangıcına bir geri dönüşü içerdiğinin tam olarak bilincinde değildir.

# Evrik Dünya

Hegel'in, bilincin deneyim tarihinin bütünü içinde "evrik dünya",* bütün bağlamında en zor bölümlerden biridir. Yine de kendi payıma ben, "Kuvvet ve Anlama Yetisi"ne (*Kraft und Verstand*) ayrılmış bölümdeki bu "evrik dünya" öğretisini *Tinin Fenomenolojisi*'nin yapısı içinde en temel taşlardan biri olarak tanımlamak istiyorum. Bu konu üzerindeki argümanımı, R. Wiehl'in de gösterdiği gibi,[1] *Fenomenoloji*'nin başlangıcının Kant'ın felsefesine doğrudan bir gönderme yapılmadan anlaşılamayacağı düşüncesine bağlayabilirim. Hegel'in bilincin fenomenolojisinin temel bölümlerine bakıldığında, onun yüklendiği görevin, bilginin (*Erkenntnis*) değişik biçimlerinin, yani Kant'ın incelediği etkileşimin –görü, anlama yetisi ve tam-algının birliği ya da özbilincin– aslında nasıl içsel olarak birbirine bağlı olduklarını göstermek olduğu anlaşılır.

Son analizde, Hegel'in bilincin fenomenolojisi üzerine yazdığı bölüm, bilincin nasıl öz-bilinç haline geldiği ya da bilincin nasıl öz-bilinç olduğunun farkına vardığı sorusu üzerine kuruludur. Bilincin öz-bilinç olduğu tezi, modern felsefede Descartes'tan beri temel bir öğreti olmuştur. Bu bakımdan, Hegel'in fenomenoloji düşüncesi kartezyen gelenekte yer almaktadır. Bunun ne denli böyle olduğu, geniş bir biçimde çağdaşlarının öğretileriyle paralel

---

* Evrik dünya kavramı burada *verkehrte Welt* karşılığında kullanılmıştır. Ancak Gadamer'in çözümlemesinde *verkehrt* çift anlamlı kullanılmıştır. *Verkehrt* bir yandan tersyüz edilmiş, altüst olmuş, ama aynı zamanda sapkın, bozulmuş anlamına gelir. Diğer taraftan da, *verkehrt* olan bir şey, kendi kendisinin karikatürüdür. (ç.n.)

1. Krş. R. Wiehl, "Über der Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, Ek 3, 1966, s. 103-34.

biçimde, özellikle de Hölderlin ve Hegel'in arkadaşı, Hölderlin'in *Rheinhymne*'sinin (*Ren Methiyesi*) son şiirinin (*Sphragis*) seslendiği Sinclair'in pek fazla bilinmeyen kitabında da gösterilmiştir. Söz konusu kitap *Wahrheit und Gewißheit* (*Hakikat ve Kesinlik*) başlığını taşımaktadır. Belli ki, Fichte gibi aynı niyetle ve Hegel'le aşağı yukarı aynı zamanlarda Sinclair, kesinlikten (*Gewißheit*) hakikate giden yolu çok da açık bir şekilde *cogito me cogitare* gibi kartezyen bir kavramla başlayarak göstermeye girişmiştir.

Şu halde, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin görünüşünü tarif ederken Hegel, başından beri, bilmenin kendini tamamlayacağı, kesinliğin ve hakikatin tam olarak uyuşmasının gerçekleşebileceği şeyin sadece kendinin bilinci haline gelen nesneleştirilmiş/nesnel dünyanın bilinci olmayacağını varsayar; bundan ziyade o, tikel öznelliğin varlık durumunu/statüsünü/yolunu aşmak ve *tin* olmak zorundadır. Bu sonuca giden yolda Hegel'in ilk tezi şudur: "Bilinç" "öz-bilinç"*tir*. *Fenomenoloji*'nin ilk kısmının bilimsel görevi de bu tezi ikna edici bir biçimde gerekçelendirmektir; Hegel bunu, bilincin kendi kendinin bilincinde olması durumuna dönüşümünü, eş deyişle bilincin öz-bilince zorunlu ilerleyişini "kanıtlayarak" yapar. Nitekim o, oldukça bilinçli bir biçimde, Kantçı kavramsallaştırmayı –görü, anlama yetisi ve öz-bilinç– kendi planı için temel olarak almıştır ve R. Wiehl'in katkısı da ["Kuvvet ve Anlama Yetisi" üzerine olan bölümden] geriye doğru bakılacak olursa, duyu-kesinliğinin başlangıç noktası olarak, diğer bir deyişle, öz-bilinç olarak kendi varlığına dair hâlâ tamamen bilinçsiz olan bilinç olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Genel olarak, çabalarımızın yöneldiği Hegel'in telaffuzu, yine de bu metodik başlangıç niteliğindeki açıklamayı yapmam hoş görülürse, ilerlemenin zorunluluğunun önemli olduğunu söylediğinde Hegel'in bizzat talep ettiği şeyin, amacına ulaştığı ölçüde, doğrulanmasına bağlıdır. Burada izleyen bilinç (*zuschauende Bewußtsein*) olarak bizler –ki bu, *Fenomenoloji*'nin bakış açısıdır–, tinin hangi formlarının ortaya çıkacağını ve hangi sırayla birbirlerinden ayrılacaklarını kavramalıyız.

Dikkatlice okunduğunda, Hegel'in diyalektik ilerlemenin zorunluluğuna dair bu iddiası tekrar tekrar gerçekleşir ve ispatlanır. Hegel'i –ama sadece onu değil– dikkatle okuma her zaman tuhaf bir

sonuca yol açar: Okunan bölümü zahmetle yorumlama çabalarında elde edilen şey, metnin bir sonraki bölümünde açıkça yazılmıştır. Bu durum, bir Hegel okuru olan herkesin deneyimleyeceği bir şeydir: Okur, önündeki düşünce zincirinin içeriğini daha iyi açıkladıkça, Hegel'in metninin bir sonraki bölümünde aynı açıklamayı bulacağından emin olabilir. Bu, aslında her zaman aynı şeyden söz edildiğini ve bu aynı şeyin değişik düzeydeki açıklamalarla kendini esas ve tek nesne (karşıda-duran, *Gegenstand*) ya da içerik olarak sunduğunu ve ortaya çıktığını gösterir (Felsefenin özü için merkezî bir anlam taşıyan bu durum, belki de hiçbir yerde Hegel'deki kadar aşikâr değildir).

Bu aynı [olan şey], *Fenomenoloji*'nin başlangıcında bilincin öz-bilinç olması şeklinde görünür; bilginin hakiki nesnesi olarak ortaya çıkması gereken bilincin aynısıdır. Nitekim, başlangıçtan itibaren Hegel'in *Fenomenoloji*'de yüklendiği görevin, öz-bilinci, Kant'ın tam-algının sentezini, daha önceden verilmiş bir şey olarak değil de, kendi kendine ispat eden bir şey olarak ele alınması, diğer bir deyişle, öz-bilincin tüm bilinçlerde hakikat olarak belirgin bir biçimde ispatlanacak bir şey olarak anlaşılması gerekir. Tüm bilinç, öz-bilinçtir. Bunu [esas] tema olarak kabul edersek, kısaca tanıtmak istediğim "Evrik Dünya" bölümünün sistematik yeri açıklık kazanacaktır. Düşündürücü ve şaşırtıcı bir ifade tarzı olan "evrik dünya", "Kuvvet ve Anlama Yetisi" başlıklı bölümde yer alır. Hegel bir Suabiyalıdır ve tüm Suabiyalılar gibi tutkusu şaşırtmaktır. Ancak burada kastettiği şeyi ve sözü buraya nasıl getirdiğini kavramak bilhassa güçtür. Hegel'in "evrik dünya"sının tarihsel yorumlardaki malzemenin yardımıyla nasıl anlaşılabileceğini ve hakiki dünyanın hangi anlamda "evrik" olarak adlandırılan görünüşlerin ardında saklandığını göstermeye çalışacağım.

Söz konusu edilen, metnin 110. sayfası ve devamındadır.[2] Belirleyici bir ibare olarak "evrik dünya" kullanımı 121. sayfadadır. Hegel'in 111. sayfada sözünü ettiği hakiki dünya, 121. sayfada evrilerek "evrik dünya" haline gelerek anlatılır. Burada (s. 111) henüz "evrik dünya" olarak tanınmaz, daha ziyade hakiki dünya olmak ister, hakikatin dışında hiçbir şey olmak istemez.

2. Sözü edilen basım için bkz. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, yay. haz. J. Hoffmeister, 6. Basım, Hamburg, 1952.

Hegel'in düşünce zinciri, onu, kuvvet kavramını algının hakikati olarak tanımasına götürmüştür.* Felsefi bilincin izlediği algının bilinci, özellikleriyle birlikte şey teziyle kastedilen hakikatin özellikleriyle birlikte şey değil de, kuvvet ile kuvvetlerin oyunu olduğunu öğrenir. Benim gördüğüm kadarıyla bu, Hegel'in felsefi bilincin kavramasını istediği adımdır. Şeyin pek çok [başka] şeye ayrıştırılması –örneğin, modern kimyasal analizlerle bir şeyin ya da onun özelliklerinin ne olduğu bulmaya çalışıldığında ortaya çıkan atomculuğun duruş noktası gibi– bir şeyin ve onun özelliklerinin (*Eigenschaften*) edimselliğinin aslında (*eigentlich*) edimsel anlamda ne olduğunu anlamak için yeterli değildir. Algı (*Wahrnehmen*) fazlasıyla dışsal kalır. Algı, özellikleri ve özellikleri olan şeyleri hakiki olarak görür, yani bunları hakikat olarak alır. Fakat böyle hakiki olarak alınan/algılanan, şeylerin kimyasal yapısı, onların eksiksiz ve hakiki edimsellikleri midir? Bu özelliklerin arkasında, hakikatte, kendi etkilerine birbirlerine karşıtlıkta sahip olan kuvvetlerin durduğunu görmek gerekir. Kimyagerin kurucu-formülleri bir maddenin kurulumunu/inşa edilişini ifade eder. Ama aslında bu, kimyanın fiziğe doğru modern gelişiminin ve dönüşümünün kesinkes doğruladığı gibi, kuvvetlerin bir oyunudur.

Böylece daha hassas bir analizin başlaması gereken yere geldim. Kuvvet diyalektiği, Hegel'in en iyi açıkladığı bölümlere dahildir; bunlar sadece *Fenomenoloji*'de değil, çok daha ayrıntılı bir biçimde *Mantık*'ta, özellikle de *Ansiklopedi*'de bulunmaktadır. Kuvvet diyalektiğinin öyle zorlayıcı ve aydınlatıcı bir yanı vardır ki, Hegel'in kendini burada her türden sofizmden uzak herhangi biri gibi gördüğü söylenebilir.

"İşte kendini ortaya çıkarmaya çabalayan ve ifade ettiği şey ortaya çıktığında bunu yapan bir kuvvet" dendiği vakit bunun yanlış bir soyutlama olduğunu belirten argüman ikna edicidir. Şüphesiz ki, onu bu şekilde belirlemekle karşımızda duran şeyin

* Gadamer burada *Fenomenoloji*'nin ilk bölümlerindeki, bilinci, duyu verisine (duyu-kesinliğine) dolayımsız bağımlılıktan bilginin çok daha dolayımlanmış formlarına (algı, anlama yetisi) geçiren gelişime gönderme yapıyor. Burada gönderme yapılan adım, bir şeyi nitelikleriyle, örneğin, tuzu beyaz, sert, tuz tadında vb niteliklerle bilmekten, nesnelerin bir evrenini, birbirleriyle kuvvet ilişkisine katılıyor olarak bilmeyedir. Hegel'in analizinde bu, Algıdan Anlama Yetisine geçiştir. (İng. ç.n.)

edimselliği ortaya çıkar. Herkesin görebileceği gibi, kuvvetin ifadesini ortaya çıkaran şeyin hakikatte kuvvetin bizzat kendisi olması gerektiği konusunda hiçbir şüphe yoktur. Burada olan şey de aslında sadece kuvvetlerin bir oyunudur: Ortaya çıkarma da ortaya çıkma da bu anlamda aynı süreçlerdir. Aynı şekilde, kuvvetin kendini gizli tutan potansiyel kuvvet değil de, her zaman sadece kendi etkisi olduğu da doğrudur; bu da kuvvet ile kuvvetin ifadesinin diyalektiğidir. Bu, edimselliği, kendisiyle-aynı kalan-özdeş (*identisch-sich-gleichbleibendem*), tözsel şeyin değişen, tesadüfi özelliklerle ilişkisi olarak gören dışsal bir anlayıştı (*äußerliches Verständnis*). Bu noktada biz, şeyin içsel edimselliğinin bilincine varırız: Kuvvet. Gelgelelim, kendi ifadesinden ve tüm kuvvetlerin karşılıklı-bağlantısından soyutlanmış olarak kendi için "var olan" [bir] kuvvete inanmak da yine yanlış bir soyutlamadır. Var olan, kuvvetler ve onların [karşılıklı] oyunudur. Yine aynı şekilde, nesneleştirilmiş/nesnel deneyimin bu formlarına tekabül eden bilinç biçimlerine bakılırsa, algının, kendiyle aynı kalan ve kendinde değişeni algıladığını sanan dışsal bir davranış olduğu görülür. Buna karşın, burada anlama yetisi olarak adlandıracağımız bilim, bu dışsallığın arkasına geçebildiğinden, onun gerisine varabilmeye çalıştığından ve kuvvetleri yöneten yasaları bulmayı istediğinden, edimselliğin hakikatinin (*die Wahrheit der Wirklichkeit*) ne olduğunu çok daha iyi kavrar.

Bu aslında Hegel'in burada (110. sayfadan itibaren) atmış olduğu temel adımdır. [Bu noktada,] bu bölüm hakkındaki genel görüşümü söylemek isterim: Hegel'in *Fenomenoloji*'si çözümlenirken, onun her yeni bilinç biçimini daima iki formda sunduğu gözlemlenir. İlk olarak, "bizim için" olan diyalektik ya da aporetikte* Hegel, aslında varsayılan nesnedeki kavramsal çelişkiyi ve aynı zamanda kendini bize sunduğu şekliyle bu nesnenin bilincinin ne kadar çelişkili olduğunu gösterir. İkinci olaraksa, içinde gözlem yapan bilincin bu çelişkileri kendisinin deneyimlediği ve kendi konumunu terk etmek, eş deyişle nesne hakkındaki kanısını değiştirmek zorunda olduğu devinimi gösterir; çünkü nesne aslında

* Felsefi tartışma sırasında bir problemle karşı karşıya kalınıp da çözüme ulaşılamadan kalınıyorsa, buna "aporia" denir. Platon'un diyalogları buna en güzel örnektir. (y.h.n.)

hiç de göründüğü gibi değildir. Bunun biz gözlemciler açısından sonucu, bilincin, zannettiği şeyin edimsel [olarak] hakiki olmasını bekleyebileceğimiz başka bir bilinç biçimine ilerlemesinin zorunluluğunu kavramamızdır. Bu bize, duyu-kesinliği, algı ve anlama yetisine dayalı bu bilincin doğru olmadığını ispatlamıştır. Bu, edimsel bilme değildir. O halde, bu biçimlerde görünen bilincin ötesine geçmeliyiz; çünkü o, varsaydığı hakikatte kalmasını imkânsız kılan ve böylece bize hakikatsizliğini ispatlayan çelişkilere bulanmıştır. Elbette ki, hangi bilinç söz konusuysa –örneğin bir fizikçininki– bu bilinç bulunduğu yerde inatla kalmak ve onun ötesine geçmemek ister. Hegel bunu şu şekilde ifade eder: Bilinç içgörüsünü[, daha önce öğrenmiş olduklarını] tekrar tekrar unutur ve aynı bilinç biçiminde kalır; felsefi bilinç olarak bizimse, daha iyi bir hafızaya sahip olmamız ve böyle bir bilmenin her şeyi bilme olmadığını ve bu bilmenin kavradığı dünyanın da tüm dünya olmadığını kavramamız gerekir. O halde felsefe, bu inatçı bilincin ötesine geçme zorunluluğunu kavrar. Şimdi bunun nasıl olduğunu göreceğiz.

İlk olarak geliştirilen şey, bize kendini sunduğu şekliyle çelişkidir. Bu aslında fenomenolojik diyalektik değildir; çünkü Hegel önce nesnenin düşüncesinde, onun özünde yatan çelişkileri ele alır. Böylece öz ile özsel olmayanın, şey ile özelliklerin, kuvvet ile ifadesinin diyalektiği kavramda bulunur ve bundan dolayı aslında *Mantık*'a aittir. Hegel'in bunlardan çıkardığı ve aslında bunlar sayesinde geliştirdiği fenomenolojik içgörü, bu kavramın bilgisiyle ilgilidir; diğer bir deyişle, öyle bir anlayış ki, burada bilme, asıl olarak ne olduğunu bulmak isteyen anlama yetisinin asıl görevini yerine getirmek istiyorsa, algının da ötesine geçmek zorundadır. Şimdi [buna,] bunun içine bir göz atalım. Bu, kalıcı olan şey ile değişen özellikler ayrımının yüzeyselliğiyle karşılaştırıldığında ilk başta oldukça düz/basit bir şekilde ifade edilir. Bu şekilde onun içine baktığımızda soru şu olacaktır: Dışsal görünüşün içsel özü nedir? Bir şey açıktır; o da, içini görmek duyu algısının değil, anlama yetisinin işidir. Bu, Platon'un, *aísthêsis* (αἴσθησις) kavramına karşı *noein* (νοεῖν) olarak tanımladığı şeydir. Böylece "saf düşünme"nin (νοεῖν) nesnesi, açık bir biçimde duyulara verili olmamasıyla karakterize olur.

Dolayısıyla, Hegel (s. 111) "iç hakikatler"den, "anlama yetisi için oluşan sadece *duyusal evrensel* (*sinnlich Allgemeinen*) olarak değil de, *mutlak evrensel* (*absolut Allgemeinen*)" olarak bahsettiğinde inandırıcıdır –bu da, tekrar Platon'un terimlerini kullanacak olursam, *noetón eídos*tur (*νοητὸν εἶδος*). Bunun içinde, "ilk defa görünen dünya olarak duyusalın üzerinde hakiki dünya olarak duyuötesi bir dünya açılmaktadır." Bu, Platon'un atmış olduğu bir adımdır.[3] Evrensel, duyusal görünüşlerdeki kastettiğim/kanıya dayalı ortak öğe değildir –*ontos on* (*ὄντως ὄν*), eş deyişle *eídos* (*εἶδος*), kendi görünüşteki başkalığında/ötekiliğinde yatan duyusal olanın değil, anlama yetisinin evrenselidir. Hegel'in [bu düşünce üzerine] ilerleyişi şimdi oldukça tuhaf bir hal alır: "Yok olan/kaybolan buyanın/dünyanın üzerinde, [sürekli] kalan öte-yan/dünya." Platon burada Hıristiyanlıkla yakınlaşır –ve bu duruş noktası [Hegel için] nihai hakikat olmadığından, insan burada neredeyse Nietzsche ve onun formülasyonunu duyar gibi olur: Hıristiyanlık halk için Platonculuktur. Nitekim, Aslında Hegel'in burada betimlemekte olduğu yapı, daha sonra da gösterileceği gibi, sadece Platoncu ve Hıristiyan bir konuma değil, modern doğa bilimine de özgü, aşırı kavramsal bir soyutlamadır.

Bu duyuüstü dünya, hakiki dünya olmalıdır. Bu yok olmada/kaybolmada kalan bir dünyadır; Hegel'de çok sık rastlanan bir ifadedir bu. Evrik dünyanın ne olduğunu anlamaya çalışırken bu ifadeyle daha sık karşılaşacağız. Nereye doğru yöneldiğimizin bir ipucunu vermek için şimdiden şunu söyleyebiliriz: Kalan/Kalıcı olan şeyin, tam da her şeyin sürekli olarak yok olduğu yerde, edimsel olan şey olduğu ortaya çıkacaktır. Bu edimsel dünya, tam da daimi bir başka-oluş, sürekli başka-oluş olarak vardır. O zaman dayanırlık/sebat (*Beständigkeit*), artık yok olmanın salt karşıtı değil, daha ziyade, bizzat yok olmanın hakikatidir. Bu, evrik dünyanın tezidir.

Hegel bu sonuca nasıl ulaşır? Burada Hegel'in yolunu mantıksal olarak yeniden kurmaktansa, daha ziyade fenomenin kendisine odaklanarak her defasında bilincin sahip olmuş olduğuna inandığı hakikat varsayımını görebiliriz. R. Wiehl, bilinç biçimlerinin

3. Bkz. Hegel'in derslerindeki Platon değerlendirmesi. G.W.F. Hegel, *Werke*, Cilt 14, Berlin, 1833, s. 169 vd.

tezahürünün tüm ilerleyişinin itici gücü olan bir varsayım olarak [bu] inancın her zaman orada olduğunu haklı olarak vurgular. Böylece Hegel, şimdi de bilincin burada inandığı/kastettiği şeyin ne olduğu sorusunu sorar: Sadece anlama yetisinin bakabildiği bu iç alan nedir? –Öte-yana ilişkin bu bilinç nedir? Bu boş bir öte-yanı mı kasteder, [yoksa] mutsuz bilincin bir ön-formu mudur?

Ama hakiki/doğru olan bu değil, der Hegel. Söz konusu öte-yan boş değildir; çünkü "o görünüşten gelmektedir", bu da onun hakikatidir. Peki, nasıl bir hakikat? Hegel bunun için de parlak bir formülasyon bulur: Bu öte-yan, görünüş *olarak* görünüştür. Diğer bir deyişle bu, başka bir şeyin görünüşü olmayan ve kendisinin ötesinde yatan bir şeyden, asıl varlıktan artık ayrılmayan görünüştür O halde bu, edimselin karşısındaki aldatıcı-görünüş (*Schein*) değil, edimselin bizzat kendisi olarak görünüştür (*Erscheinung*). Görünüş, 110. sayfada formüle edildiği gibi, aldatıcı-görünüşün tamlığıdır/bütünüdür. Bununla görünüşün, "gücünün azalması"yla kendisini ve etkisini yok eden bir kuvvetin salt ifadesi değil, daha ziyade edimselliğin tamlığının/bütününün görünüşü denmek istenir. O sadece kendi zeminine/temeline *sahip* değildir; aynı zamanda özün görünüşü olarak da *vardır*. Özelliklere "sahip olan" bir şeye dair konuşmanın yüzeysel görünüşüne, hatta bu şeyin ardında kendini ifade eden ya da destekleyen kuvvete nüfûz eden bir içgörüye karşı şimdi, kuvvetler oyununun "mutlak değişimli-oluşu" olarak şeylerin iç özlerine ilişkin bir görüş ortaya çıkar. Burada edimsellik, algıyla ilgili yüzeysel bakışa göre daha iyi anlaşılmıştır. Buraya kadar, kuvvetler oyununun meşru olduğu kanıtlandığında, "görünüşler" (*ta phainomena*, *τὰ φαινόμενα*) de "kurtarılacak"tır. "Kuvvet oyununun bizzat kendisindeki yalınlık (*Einfache*) ve onun hakikati, kuvvet yasasıdır" (114). Benzer şekilde, *Mantık*'ta, refleksiyon-belirlenimleriyle ilgili olarak, onların "aldatıcı-görünüş"ünün, eş deyişle "form-belirlenimlerinin aldatıcı-görünüşünün kendisini görünüşte tamamladığı" söylenir.[4] "Aldatıcı-görünüşün tamlığı/bütünü" deyişi bu yolla [bizi] yasa kavramına götürür. Birbirlerine etki eden kuvvetlerin değişimli-olarak iç içe geçen oyununa nazaran yasanın yalın bir şey olduğu

4. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Cilt 2, yay. haz. G. Lasson, Leipzig, 1951, s. 101.

aşikârdır. Yalın yasa olarak o, görünüşlerin tamlığını/bütünlüğünü belirler. Harekete geçiren/kışkırtan, harekete geçirilen/kışkırtılan, birikmişlik (*Gestautsein*) ve ifade edilme gibi kuvvetlerin etkisini oluşturan kuvvetler arasında varsayılan ayrım, evrensele ilişkin bu ayrım, hakikatte yalındır. Bu oldukça Hegelci bir ifadelendiriştir; ancak bu, fenomenolojik olarak görülüp doğrulanabilir; hakikatte bu ayrım, birbirlerinden ayrılmış, kendileri için meydana gelen ve birbirleriyle sonradan ilişkilendirilen kuvvetler arasındaki bir ayrım hiç değildir: Yalın ve aynı yasanın görünüşüdür.

Dolayısıyla, tüm görünüşleri tam olarak açıklayan ve sonuçta mekaniğin edimselliğinin hâkim olduğu doğa yasası, incelenen nesnenin hakikati olarak ortaya çıkar. Bu çok daha önemli bir noktadır. Burada Platoncu ideyi doğa yasası olarak yorumlayan Platon yorumcuları hatırlanabilir. Bu amaçlanmamış Hegelcilikti; gerçekten de Hegel'de bu özdeşleştirme aşaması tamamlanmıştır. Gelgelelim, Hegel'in neden bu eşitlemede kalmadığı gösterilecektir.[5] Her halükârda şunu söyleyebilir: Evrensel ayrım, "sürekli değişen görünüşün kalıcı resmi olarak yasada ifade edilir." Yasa, yok olmada [geriye] kalandır. Edimsellik, yok olmadan sonra [geriye] kalan yasaların dünyası olarak görülür. "Duyulurüstü dünya böylece yasaların dingin ülkesidir" –algılanan dünyanın ötesinde, ancak yine de "onun dolaysız durgun sureti" olarak onda mevcuttur. Bu ifade 114. sayfa ve devamındadır. Hegel âdeta ondan, "sürekli değişimin durgun sureti" diye söz eder.

Bu ifadenin sadece Platoncu değil, aynı zamanda Galileocu tınısı olduğuna şüphe yoktur. Devamında *orada* Galileo, hatta daha doğrusu, Newton duyulmaktadır; zira burada cismin evrensel tanımı olarak yerçekimine örtük bir göndermeyle açıkça Galileocu mekaniğin kusursuz sistemi mevcuttur. Hegel şimdi de duyulurüstüye, hakiki dünyaya atılan bu adımın, anlama yetisi tarafından atılan adımın, tüm hakikate erişmek için yetmeyen bir

5. Marburg Okulu da nesnenin yasa aracılığıyla bu [şekilde] inşası fikrinden vazgeçememiştir; bu sadece Natorp'un geç dönemindeki *Urkonkreten* kavramıyla değil, aynı zamanda onun, geç dönemindeki Platon'a ilişkin diyalektik alımlamasıyla da gösterilmiştir ki, bu Hegel'inkine çok yakındır. Bu bağlantılar, R. Wiehl tarafından, onun Platoncu ve Hegelci diyalektik üzerine henüz yayımlanmamış çalışmalarında izlenmiştir (R. Wiehl, "Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins", *Hegel-Studien* 3, 1965, s. 157-80).

adım olarak kabul edilmesi gereken, sadece bir ilk adım olduğunu gösterir. Edimselliğin hakikatinin doğa yasası olduğunu söylemek (aynı Natorp'un Platon'u yorumladığı gibi) imkânsızdır. Bir başka deyişle Hegel, "yasalar ülkesi" gibi bir formülasyonun, her zaman için onun tüm görünüşleri kapsamadığını ifade ettiğini belirtir. Bilinç kendisini zorunlu olarak yasa ile [onun farklı] hallerinin (düşmenin, *Fall*) diyalektiğine dahil eder, ya da yasaların bir artışı söz konusu olur; somut olarak burada, Galileo'nun cisimlerin düşme yasasına zamanının Aristotelesçileri tarafından tüm görünüşü açıklamadığı için nasıl itiraz edildiği düşünülebilir. Bu durumda tüm görünüş, direnç, sürtünme momentini içerir. Burada hiçbir zaman var olmayan serbest düşme yasasına başka bir yasayı, dirençli ortamın sürtünme yasasını eklemek gerekir. Ve bu da, ilkesel olarak şu demektir: Hiçbir görünüş, bir yasanın "saf" bir örneği değildir.

Dolayısıyla, yasaların durgun suretinde edimsel görünüşü sunmanın sonucuna ulaşmayı edimsel olarak istiyorsak, vermiş olduğumuz örnek durumunda iki yasaya sahibiz. Yasaların "saf olmayan" örnekleriyle baş edebilecek şekilde mekaniği bu yolla genişletme çabası öncelikle yasaların artışına yol açar; gelgelelim, devinen görünüşlerin doğası böylelikle bir bütün olarak "anlaşılır" ve nihai gerçekleşmesini dünyevi fizikle semavi mekaniğin bütünleşmesinde bulan bir görüş, yasalılığın birliği görüşü meydana çıkar. Bu, Hegel'e göre, "her şey, başka her şeyden kalıcı bir ayrıma sahiptir" şeklindeki evrensel çekim ifadesinde yatar –ve bu, tüm ayrımların dayandığı, (birinin diğeri karşısında "duyusal kendi kendine yeterliliği formunda") tesadüfi belirlenimler olmadığı anlamına gelir; daha ziyade, bir kuvvet alanı teşkil eden her cismin özsel belirlenimidir. Bu, kuvvetin özünün [diğer] kuvvetlerden ayrımda bir kuvvet değil de, kuvvet yasasının kendisinde bir ayrım olarak sunulduğu yeni bir duruş noktasıdır; dolayısıyla, sözgelimi elektrik her zaman pozitif ve negatiftir – [eş deyişle] bizim elektrik gücü/kuvveti dediğimiz "voltaj" olarak [varolur].

Kuşkusuz, böyle bir ayrım getirme sadece anlama yetisinde mevcuttur. Böylece, kuvvetler oyunu pozitif ve negatif elektrik yasası olarak alınırsa, kastedilen şey, aslında iki ayrı kuvvet değil de, elektrik enerjisi olan voltajdan başkası değildir. Diğer bir deyişle

bu, kuvvetler oyununun hakikatidir: Edimselliğe dair tek yasalılıktır, görünüşün yasası.[6] Farklı kuvvetlerden bahsetmenin hakiki olmamasının, bilinç tarafında bir karşılığı vardır. Bu, belirlemiş olduğu edimselliğin yasasının yalnızca anlama yetisinde ayırt edilebileceği açıklama diyalektiğidir. Açıklamanın totolojisi, fonetik yasaların bir örneği kullanılarak kanıtlanabilir: Bu durumda bir dildeki değişen sesleri "açıklayan" ünsüz değişimi yasalarından (*Gesetzen der Lautverschiebung*) söz edilir. Ancak yasalar, doğaldır ki, açıkladıkları şeylerden başka bir şey değildirler. Başka bir iddiada bulunmaya bile yeltenmezler. Tüm dilbilgisel kurallar aynı totolojik karaktere sahiptir. Burada hiçbir şey açıklanmaz; bilakis, hakikatte dilin yaşamı olan şey, sadece dili yöneten bir yasa olarak belirtilir.

Ben özellikle dilin "yaşam"ı dedim, düşünce bu kavrama doğru yönelmekte, ve bu da beni Hegel'in evrik dünya öğretisine getirmektedir; zira yasaların görünüşlerdeki değişimleri belirlemesine izin verdiğimiz yerde asıl olan nedir, burada her bakımdan eksik olan nedir? Bu niye hâlâ hakiki edimsellik değildir? Bunun sebebi, böylesi bir değişimin, yasaların dingin ülkesine ya da bizzat edimselliğin tek bir türdeş yasalılığına ilişkin Platoncu-Galileocu bu tasavvurda eksik olmasıdır. Hegel burada değişimin mutlaklığından, eş deyişle değişimli-oluş ilkesinden bahseder. Aristoteles'in de Platon'a benzer bir eleştirisi vardır: İdeler (*εἴδη*) sorudan çok bir cevaptır (*αἴτια ἀκινησίας ἤ κινήσεως*): "Doğa nedir?" sorusuna "Doğada bizzat ne değiş*mez*?" cevabı; zira bir bütün olarak doğa, der Aristoteles, kendini kendinden değiştirendir (*ἀφχή τῆς χινήσεως ἐν ἑαντώ ἔχει*).

Evrik dünyadan ilk defa söz edileceği bu bölümün sonunda (s. 121) Hegel şöyle yazar: "Zira ilk duyulurüstü dünya, algılanan dünyanın evrensel öğeye *dolaysız* yükselmesidir sadece –bunu, Platon'un mağara alegorisindeki *ascensus* olarak, eş deyişle kalıcı idenin noetik dünyasına yükseliş olarak yorumluyoruz. "Duyulurüstü dünyanın zorunlu olarak algılanan dünyada kendisine karşılık gelen bir sureti vardı." O halde, ideler dünyasının zayıflığı, (hakiki olmayan olarak) algılanan dünyaya karşıt olmasındadır.

6. *Wissenschaft der Logik*, Cilt 2, s. 124 vd.

Aynısı, Aristoteles'in Platon'un dünyayı ikili hale getirmesine itirazı için de geçerlidir: Algılanan dünyanın bu kopyası ne diye olsun? Noetik dünya niye? Matematiksel olarak biçimlenmiş bu dünya, sonucu belirleyen şeyde eksik kalmıyor mu? Hakiki dünya sadece bu değişen, devinen, algılanan dünya *için* değil mi ve de algılanan edimselliğin varlığını oluşturan değişim ve değişimli-oluş ilkesinden mahrum değil mi?[7] Dolayısıyla Hegel, "ilk yasa ülkesinin ondan yoksun olduğunu, ancak evrik dünya olarak onu içerdiğini" söyler. Kendisinde *archē kinēseōs*u (*ἀρχή χινήσεως*) içeren bir dünya ve böylece hakiki olan dünya, devinim ve değişimin hiçlenmesi gerektiği Platoncu dünyanın evrilmesi/tersidir. Bu dünya da duyulurüstü bir dünyadır, bir başka deyişle, değişimler burada sadece "farklı/başka", dolayısıyla da varolmayan (*nichtseiend*) değil, bilakis *devinimler olarak* anlaşılır. Bu dünya, tüm değişimlerin uyması gereken, yasaların dingin ülkesi değildir yalnızca; daha ziyade, içinde her şeyin, kendinde bizzat değişimin kökenini barındırdıklarından dolayı devindikleri bir dünyadır. Bu, saf [anlamda] bir geriye dönüş gibi görünür ve modern [felsefi] araştırmalar da, Aristoteles'in Platoncu ideler öğretisiyle ilişkisinde "geriye dönüş" imgesine takılıp kalmıştır. En yüksek *eídos* değil de, daha ziyade *tóde ti* (*τόδε τι*) "ilk töz"dür (J. Stenzel).

Bununla birlikte, ontolojik vurgudaki bu geriye dönüş, hakiki dünyanın evrik olarak adlandırılmasını ne derece haklı çıkarabilir? Bu ikinci duyulurüstü dünya nasıl görünür? Burada, bunların tümüne açıklık getirebilmem için tekrar geriye dönmem gerekir. Hegel, kuvvetteki ayrıma örnek olarak elektriği vermişti ve bunu da, aynı ve farklı adlarla olanın diyalektiği olarak formülleştirmişti; diyalektik, elektrikte pozitif ile negatif arasındaki ayrım olarak görülmekteydi. Ancak Hegel'in örneği bizi kısıtlamamalı. Hegel'in her defasında örneklerle gösterdiği şey, çoğu zaman yine onun tarafından başka "alanlar"da (sferler, *Sphären*) da kanıtlanır. Burada "aynı addan olan" şey ifadesi kılavuzumuz olacaktır. Grekçe "aynı

7. Hegel'in Platon'a ilişkin görüşündeki kararsızlığına işaret etmenin yeri burası [gibi gözüküyor]. Bir yandan, Hegel onu Aristoteles'in gözleriyle görür: "Platon özü daha ziyade evrensel olan olarak ifade eder, [nitekim] edimsellik momenti onda eksik... görünür." Öte yandan Hegel, "şayet ilke karşıt olanın birliğiyse özseldir" derken, Platon'un diyalektiğindeki (edimselliğin) bu "negatif ilkesi"nin farkındadır. *Werke*, Cilt 14, s. 322.

ad" (*homōnumon, ὁμώνυμον*), Latince *univocum* demektir. Aynı addan olan, –Skolastik bakışta– türdür (*Gattung*). Burada yasa ve tür tek olarak görülür. İkisi de, aslında sadece farklı örnekler olarak *varolma*larına göre kendilerinde nitelendirilmektedirler. Bunu daha da açmak istersek şöyle diyebiliriz: Aynı addan olan, aynı addan olmayanı kasteder. Örneğin toynaklılar, atları, eşekleri, katırları, develeri vb kasteder; diğer bir deyişle, aynı addan olmayanları kasteder, bu onun hakikatidir. Benzer şekilde, her bir tür (*Art*) farklı bireyleri kasteder. Şimdi bunu daha öte düşünürsek, ayrımın ya da farklı olanın, eş deyişle aynı addan olanda ifade edilmeyen ve onda içerilmeyenin tam da edimsel olduğu nihai sonucuna varırız. Burada yine antikiteden gelen bir motife tanık oluyoruz. Aristoteles'in Platoncu ideye yaptığı eleştirinin ve Aristoteles'in kendi öğretisinin temeli görülmektedir: *εἶδος* sadece *τόδε τι*'de bir momenttir; ya da Hegel'in 124. sayfada dile getireceği gibi, bu evrik olan duyulurüstü dünya, evirdiği dünyayı kendi kendinde barındırır. Bu dünya, *τόδε τι*'deki "bu-burada"yı (*Dieses-hier*) oluşturan *şey* olarak ve anlama yetisinin ortaya attığı, Aristoteles'in kategoriler yazısındaki "*τί ἐστι?*" sorusuna cevabı tek başına verebilen *εἶδος*'u kapsar. Aristoteles de buna Platon'dan farklı bir cevap veremez. Benim de önümde "bu-burada" olsa ve "bu nedir" diye sorulsa, sadece *εἶδος*'la cevap verebilirim. Bu bağlamda, anlama yetisinin duruş noktası geniş kapsamlıdır. Ne var ki bu, edimselliğin sadece *εἶδος* olduğu anlamına gelmez. Tam tersidir: Edimsel olan, bu türden olan ve bu türden olduğu söylenebilen bireydir. Fakat Hegel, bu görünüşün varoluşunun bir evrik-olma/yolundan-sapma (*Verkehrtheit*) olarak bizzat kendinde tersyüz olmayı (*Umgekehrtheit*) barındırdığını niçin söyleyebilmektedir? Niye hakiki edimsellik evrik dünya diye adlandırılmaktadır?

Evrik dünya kavramını anlaşılır kılacak bir düşünce zinciri geliştirmek istiyorum: O asla ve kat'a görünüş olarak verili olan "saf" *eídos* değildir –Her ne kadar onda ve onun benzerlerinde *eídos* genel olarak orada olsa da. Hiçbir yumurta diğerine benzemez (Leibniz). Hiçbir örnek, bir yasanın saf vakası (örneği, *reiner Fall*) değildir. Görünüş olarak verilen yasanın "hakikat"inin karşısında edimsel dünya, öyleyse, belli bir anlamda evriktir; onda

şeyler, soyut matematikçi ya da ahlakçının ideallerine karşılık gelecek şekilde meydana gelmez. Kuşkusuz, [bu dünyanın] yaşayan edimselliği tam da onun bu evrikliğinde oluşur. Ve yine bu, onun *Fenomenoloji*'nin diyalektik kanıtlama sürecindeki işlevidir: Kendi-içinde-evrik-olmak (*In-sich-verkehrt-sein*) demenin kendine-dönmek (*sich-gegen-sich-selberkehren*) ya da kendini kendiyle ilişkilendirmek (*sich zu sich selbst verhalten*), yani yaşayan/canlı olmak (*Lebendig-sein*) demek olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu arada, acaba Hegel'in gözünde evrik olmanın anlamı yanlışlık (*Unrichtigkeit*) mıydı? O sürekli olarak sadece diyalektik tersyüz etmeyi (*Umkehrung*) kastedip burada şunu da söylemeyecek midir: Hakiki dünya dingin yasaların o duyulurüstü dünyası değil, bunun bizzat tersyüz edilmesidir. Aynı olandaki farklı (*Ungleiche des Gleichen*), değişen, hakiki olandır. Bu bağlamda, evriklik duyulurüstü dünyanın bir yanının özünü oluşturur (s. 123'ün altları). Ancak Hegel, meselenin sanki kendi için var olan bir yasanın evrilmesiymiş (tersyüz edilmesiymiş), eş deyişle ilkin duyulurüstü bir dünya, sonrasındaysa ikinci evrilmiş dünya varmış gibi duyusal anlamda tasavvur edilmemesi konusunda açıkça uyarır. Evriklik, daha ziyade, 123. sayfada belirtildiği gibi, kendi içine refleksiyondur (yansımadır, *Reflexion*), başka bir şeye karşıtlık değil. Kendi içine bu refleksiyonun/yansımanın diyalektik anlamı açıkça şu noktada yatar: Karşıtı (evrik dünyayı) -kendinde ve kendi için- hakiki olarak alırsam, hakiki olan zorunlu olarak kendi kendisinin karşıtı olur; zira görünüşün edimselliği, kendinde ve kendi için olanda, yasaların sadece saf örnekleri olmadığını ispatlamıştır. Ancak bu, edimselliğin aynı zamanda görünüşün yasası *da* olmasını içerir. O zaman bu edimsellik, hem yasa hem de onun evrikliğidir. Kendisinin karşıtıdır bu edimsellik. Bunu, Hegel'in, yalnızca olması *gereken* düşünce-şeylerine (*Gedankendingen*), hipotezlere ve tüm diğer "sürekli yinelenen olması gerekenlerin görünmezliği/görünmez hakikati"ne ilişkin eleştirisiyle gösterirsek,[8] o zaman aslında türün edimselliğine dair akli görüş de, edimsellik bunları içerse bile, böyle hipotezlerin ve yasaların içi boş evrenselliğini reddedecektir. Akli ve somut olan, değişim

8. *Phänomenologie des Geistes*, s. 190.

ilkesiyle belirlenmiş edimselliktir. Soyutlamalar tekrar tekrar şaşırtırlar, çünkü hiçbir şey onları düşündüğümüz gibi gerçekleşmez.

Bilindiği gibi *Mantık*, varlığa ilişkin düşünce-belirlenimlerinin göz önüne serilmiş tamlığını/bütünlüğünü içerir ve de bu yüzden o, bilincin görünen biçimlerine karşılık gelen ve *Fenomenoloji*'de geliştirilecek olan nesneleştirilmiş/nesnel varlık üzerine kanaatlere/görüşlere dair doğal yorumun bir kısmını oluşturur. O halde evrik dünya sadece *Fenomenoloji*'de değil, *Mantık*'ta da öyle bir şekildedir ki, kendinde ve kendi için varolan dünya, görünen dünyanın evrilmesi olur. Burada tersyüz olmanın (*Umkehrung*) anlamı açık ifadesini bulmaktadır ve hiçbir şey, insanı herhangi içeriksel/mevcudiyet ifade eden anlamda bu dünyanın evrikliğinin kastedildiğini düşündürmeye götürmez. Yine de *Ansiklopedi*'nin (Heidelberg basımının da) hiçbir zaman evrik dünya kavramını kullanmadığını ve *Mantık*'ın da bu kavramın diyalektiğini *Fenomenoloji*'yle tam da uyuşmayacak bir biçimde geliştirdiğini unutmamak gerekir.

*Fenomenoloji*'de Hegel, duyulurüstü dünyayla duyu dünyasının karşıtlığı gibi, yasa ile görünüşü soyut bir biçimde yan yana getirmenin genel olarak yasanın anlamıyla uyuşmadığını kavramış gözüküyor. *Fenomenoloji*'de o, yasaların dingin ülkesinin *kesinlikle* algılanan dünyanın ötesinde, ama aynı zamanda da algılanan dünyada dolaysız ve durgun/sessiz suretiyle varolduğunu söyler. Aynı bağlamda *Mantık*'ta, "yasa, görünüşün ötesinde *değil*,[9] dolaysız olarak içindedir" demektedir.[10] Bu, genel olarak yasalar ülkesinin artık tek bir dünya (yani bir duyulurüstü dünya) olarak görünmediğine tekabül ediyor. "Varolan dünyanın kendisi, yasaların ülkesidir."

Elbette ki yasa kavramı, *Fenomenoloji*'deki gelişiminde göründüğü gibi burada da aynı aşamalardan geçer. Öncelikle o, görünüşün salt temelidir ve –görünüşün değişen içeriği var olmaya devam ederken– değişmede aynı kalandır. Bu aynı zamanda ikinci bir adımdır ve yasanın bizzat kendisi, onun içeriğini oluşturan farklılıkları varsaydığında, yasanın değişmiş bir anlamıdır. [Burada işlenen] mesele, *Fenomenoloji*'deki ilk ve ikinci duyulurüstü

9. Vurgu bana ait.
10. *Wissenschaft der Logik*, Cilt 2, s. 127.

dünyalara denk gelir. Ancak dikkat çekici olan, ilkin burada kendinde görünüşün bütünlüğü içinde yansıtıldığı (*reflektierenden*) yasanın, bütünlük karakterine sahip olduğunun, eş deyişle dünya olduğunun söylenmesidir. *Mantık*'ta, örneğin, genel olarak yasaların dingin ülkesi duyulurüstü *dünya*[11] olarak değil, ilkin evrik, eş deyişle tam olarak kendi içine yansıyan, kendinde ve kendi için varolan "dünya" (ya da *Fenomenoloji*'de adlandırıldığı şekliyle, "ikinci duyulurüstü dünya") olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, bu ikinci dünyadan ilkin açıkça şöyle bahsedilmiştir: "Böylece kendi içine yansıyan görünüş, şimdi, *görünen dünya*nın üzerinde *kendinde ve kendi için varolan* olarak ortaya çıkan bir dünyadır." Bu dünya, aynı zamanda *duyulurüstü dünya*dır[12] ve sonunda kendini evrik dünya olarak gösterir. Hegel'in burada bu evriklikle, diğer bir deyişle, bu duyulurüstü dünyanın tersyüz olmasıyla ilgili kullandığı birçok örnek, genel olarak evrikliğin anlamını açıklamada yardımcı olmaz. Kuzey kutbu ve güney kutbu, pozitif ve negatif elektrik,[13] sadece bu ilişkilerin ters çevrilebilirliğini (*Umkehrbarkeit*), eş deyişle diyalektik karakterini gösterirler.

Bununla birlikte, diyalektik olarak tersyüz olma (*Umkehrung*) anlamı taşıyan evrik dünya tabirinin, Hegel için evrik olmanın ikili anlamına karşılık gelip gelmediği sorusuyla karşı karşıyayız. Bunun böyle olduğunun ilk belirtisini *Fenomenoloji*'nin 122. sayfasında görüyorum. Burada, "küçümsenmiş olanın saygı görüldüğü, saygı görüleninse küçümsendiği evrik, duyulurüstü bir dünyanın karşısında olan bir dünya yasası" ifadesine rastlıyoruz. Evrik dünya, o halde, içinde her şeyin doğru dünyadakinin tersi olduğu bir dünyadır. Bu da hiciv (*Satire*) dediğimiz, edebiyatın tanıdık bir ilkesi değil midir? Bu noktada Platon'un mitleri, özellikle de onun *Devlet Adamı*'ndaki mitosu ve İngiliz hicvinin ustası Swift hatırlanabilir. Evrik bir dünya olan mecazda da –örneğin, hizmetkârların efendileri, efendilerin de hizmetkârları oynarken [olduğu gibi]– bu tür bir tersyüz etmenin aydınlatıcı bir tarafı gösterilir. Evrik dünyada bulunan şey yalın bir şekilde ters [ya da karşı-olan] (*Gegenteil*) değil, mevcut dünyanın salt soyut kar-

11. Vurgu bana ait.
12. *Wissenschaft der Logik*, Cilt 2, s. 131 vd.
13. *Phänomenologie des Geistes*, s. 122; *Wissenschaft der Logik*, Cilt 2, s. 134.

şıtlığıdır. İçinde her şeyin başka türlü olduğu bu tersyüz olma, daha ziyade, bildiğimiz her şeyin örtük evrikliğini (*heimliche Verkehrtheit*) lunaparktaki eğlence aynalarındaki gibi görünür kılar. Bu böyleyse, evrik dünya, evrikliğin evrilmesidir. Dünyanın evrikliğinin "evrik dünya" olması demek, aynı evrikliğin tersini (*e contrario*) göstermesi anlamına gelir; bu da, muhakkak ki, her hicvin anlamıdır.

Ancak olanak-karşıtı (*Gegenmöglichkeit*) böyle bir betimleme, mevcut dünyanın edimsel olmayan olanağı her ne kadar birdenbire parlasa da, yine de hakiki olanı mümkün kılar. Evet, hicivli betimlemenin anlamı tam da bunu içerir. Bir anlatım biçimi olarak hicivli tersyüz etme, dünyanın, kendi tersyüz olmasında bizzat kendi evrikliğini ve böylece hakiki olanaklarını tanıyacağını varsayar. O halde, bu olanak ile olanak-karşıtlığını birbirinden ayıran, edimsel dünyanın bizzat kendisidir. Evrik dünya kendini evrik olarak sunarken, mevcut dünyanın da evrikliğini gösterir. Bu yüzden Hegel, haklı olarak, bu dünyanın "kendi için evrik, eş deyişle kendi kendisinin evriği" olduğunu söyleyebilmektedir; zira bu dünya salt karşıt değildir. Tersine, hakiki dünya, hem ideal olarak tasarlanan hakikat hem de kendinin evriğidir. Şimdi, hicvin temel görevlerinden birinin ahlaki ikiyüzlülüğü, bir başka deyişle olması gereken dünyanın hakikatsizliğini/sahteliğini (*Unwahrheit*) ortaya çıkarmak olduğunu düşünelim. Evrik dünyanın anlamına hakiki keskinliği veren tam da budur. Hakiki edimsellik, kendi evrikliğindeki hatalı görünüş arkasında görünür olur; çünkü her örnekte hicivli sunuş, ister abartma ister masumiyetin karşıtı, yahut da başka biçimde olsun,[14] "kendinde karşıtlık"tır (*Gegenteil an sich*).

---

14. Geç dönem ortaçağ hicvinde "evrik dünya" kavramının edebi kullanımı ayrıntılı olarak (*in extenso*) Karl Rosenkranz'ın çalışmasında anlatılmıştır. Bkz. *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter*, Halle, 1830, s. 586-94. Ayrıca bkz. Klaus Lazarowicz, *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire*, Tübingen, 1963. Ancak bu çalışma, kuşkusuz böyle bir söz kullanımının tarihini incelemez. Bundan biraz fazlasını Alfred Liede'nin çalışmasında bulabilirsiniz. Bkz. *Dichtung als Spiel. Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache*, Berlin, 1963, Cilt 2, s. 40 vd. Ayrıca on yedinci yüzyıldan bir çalışma için bkz. Jean Rousset, *La littérature de l'âge baroque*, Paris, 1963, s. 26-8, özellikle de s. 27. Bu çalışmaya göre, görülüyor ki, halka özgü bir tersyüz olma (*Umkehrung*) motifinin absürde dönüşmesi, ancak aşamalı olarak hiciv anlamında bir hakikat ifadesinin karakterini alır.

Bu anlamda evrik dünya, görünüşün salt dolaysız karşıtlığı değildir. Hegel, açık bir biçimde, "bir dünyanın görünüş, diğerinin de kendinde olduğu" (s. 122) herhangi bir görüşün yüzeysel olacağını belirtmektedir. Bu, anlama yetisinin varsaydığı dışsal bir karşıtlıktır. Oysa hakikatte söz konusu olan, iki dünyanın karşıtlığı değildir. Bu, daha çok, söz konusu iki tarafı da kendinde barındıran, kendini [bu] karşıtlığa bölen ve böylelikle kendini kendisiyle ilişkilendiren "hakiki, duyulurüstü" dünyadır.

Şu anda [bu konuda], gençliğinden beri Hegel'i ilgilendiren, onun en gözde temalarından biri olan olağanüstü bir belge mevcuttur. Bu, genç bir teolog olarak Hegel'i, Kantçı-Fichteci felsefenin ahlaki dünya görüşünün ötesine gitmeye zorlayan ceza veya günahların affedilmesi problemidir. Gerçekten de, benim gördüğüm kadarıyla, evriklik kavramı ilk kez ceza probleminin çözümlenmesinde[15] ortaya çıkmaktadır. *Fenomenoloji* açık bir biçimde (s. 122), cezayı, kendinde/gerçekte ya da başka bir dünyada, suçlunun yararına olacak biçimde, sadece cezanın görünüşünde anlamanın yüzeysel olacağını söyler. Böyle iki dünyadan konuşmak sadece soyut anlama yetisi düşüncesinde olur. Bu, spekülatif bir tersyüz etme değildir. Cürüm karşısında ceza anlamına gelen tersyüz etme, gerçek suçluları durduracak bir tepki de değildir. Bu, hukukun, yani cezanın değil, ancak öcün duruş noktası olabilir. Elbette böyle bir dolaysız kısas yasası vardır. Ancak cezanın tam aksi bir anlamı vardır ve bu da Hegel'de öcün "evrikliği" demektir. Öç almak isteyen, kendini suçlunun karşısındaki özsel-olan olarak sayar ve incinmiş *belirli-varlığını* (*verletztes Dasein*) suç işleyeni yok ederek onarmaya çalışır; burada ceza tam olarak başka bir şey, *hukuk*un/*hak*kın ihlali (*verletzte*) anlamına gelir. Cezanın karşı etkisi, ihlalin salt bir sonucu değildir, cürümün/suçun kendi özüne aittir. Bir suçun işlenmesi cezayı gerektirir, eş deyişle, dolaysızca salt bir eylem gerektirdiği anlamına gelmez, ancak evrensellik biçiminde suçun kendisi olarak varolması demektir. Hegel böylece şunu diyebilmektedir: "Aynı şeyin bu evrikliği cezadır, daha önce olduğu şeyin tersi/karşıtı olan şeydir." Evriklik olarak ceza, açıkça cezanın suçla içsel anlamda özsel bir bağı olduğuna işaret

15. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, yay. haz. H. Nohl, Tübingen, 1907, s. 280.

eder. Ceza aklidir (*vernünftig*). Akli olmak isteyen fail, kendine karşı dönmek zorundadır. *Törellik Sistemi*'nde[16] Hegel, en etkileyici şekilde bu ters döndürmenin (*Umkehrung*) nasıl da kötü vicdan fenomenine soyut ve ideal olarak geçtiğini anlatır. Ceza korkusuyla, böylece gerçekliğine (*Realität*) karşı direnmesiyle, fail kendini ikiye böler gibidir, ancak her zaman yine vicdanın idealliğine (*Idealität*) döner ve bu da, ceza "istendiği" müddetçe evrikliğin tekrar tekrar ortaya çıkması anlamına gelir.

Ceza anlamının bu değişimini, evrikliğin tümüyle çift anlamında görmemiz zorunlu değil midir? Cezanın, [işlenen] suçun talep edilen ve zorunlu evriği olması, kendisinin de bu evriklik olarak kabul edilmesi demektir. Bu yüzden cezada, yasanın onun karşısındaki suçun edimselliğiyle uzlaşması bulunur. Eğer ceza kabul edilir ve gerçekleşir, dolayısıyla edimsel ceza haline gelirse, [o zaman] kendi kendisini ortadan kaldırır –ve böylece suçlunun kendini yok etmesi ortadan kalkar ve o kendi kendisiyle tekrar bir olur. Cezalandırılma korkusu ile vicdan azabında ona egemen olan yaşamın bölünmesi, kaderle uzlaşmada ortadan kalkar. Burada da, cezanın "insanı yaralayan ve yok eden bir şey değil de, insanın özünde olan affın bir uzantısı olduğu" evrik dünyanın, suçun ve cezanın karşıt olarak var oldukları soyut dünyanın bir tersyüz edilişi olmadığı söylenebilir. Bu dünya aynı zamanda bu soyut dünyanın evrikliğini de ortaya çıkarır ve onu kaderin ve kaderle uzlaşmanın "yüksek semalar"ına[17] çıkarır.

*Fenomenoloji*'de bilgi biçimlerinin sırasındaki ilerleme de, bütün açıklığıyla, evrikleştirmenin ve evrikliğin özellikle ve her şeyden önce iyi ve kötüye gönderme yaptığını, dolayısıyla evrikliğin anlamının formel olduğu kadar da içeriksel olduğunu göstermektedir. "Kültür ve Edimsellik Alanı" başlıklı bölümde, *Mantık*'ta evrik dünya için kullanılan örnek konu edilir: "Görünen belirli-varlıkta (*Dasein*) kötü, şanssız vb olan, *kendinde ve kendi için* iyi ve şanstır."[18] Burada da[19] şöyle denilmektedir: "Düz/dob-

16. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, yay. haz. G. Lasson, Leipzig, 1913, s. 453.
17. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, s. 279.
18. *Wissenschaft der Logik*, Cilt 2, s. 134.
19. *Phänomenologie des Geistes*, s. 373 vd.

ra bilinç, iyi ve asil olanı, eş deyişle anlatımında kendisiyle aynı kalanı burada olanaklı biricik yolda koruma altına alır, –yani iyi kötüyle *bağlanabilir* ya da onunla *karışabilir* diye değerini yitirmez... bu bilinç, söylenmiş olanla çeliştiğini sanırken, yalnızca... tıpkı kötünün tam tersi mükemmel/övülesi olduğu gibi, asil ve iyi denilenin de özünde kendisinin evriği olduğunu... değersiz bir biçimde yeniden ifade etmiş olur."

İyi olan kötü*dür*. Kişi Hegel'i, kelime kelime [bakıldığında] yeterince anlayamaz. "Summum ius – summa iniuria" demek, soyut hukuki/hakseverlik (*Rechtlichkeit*), evriklik*tir* [hukuki-olanın evrikliği*dir*], yani [bu] sadece adaletsizliğe (*Ungerechtigkeit*) götürmez, daha ziyade kendisi de en yüce adaletsizliktir. Sanki sadece farklı bir niteliğin/özelliğin atfedildiği, onun temelinde yatan bir özne varmış gibi, spekülatif önermeler okumaya çok alışkınız.*

Böylece evrik dünyanın diyalektik anlamı incelememizden, bunun *Fenomenoloji*'nin düşünce zincirindeki işlevine geri dönüyoruz. Ceza ve kaderin kabulü örneğinde gösterdiğim şey, Hegel'in kendinin de açıklamak için yararlandığı bir "başka alan"dan gelmekteydi; fakat diyalektik ilerlemenin evrensel yapısı ve içsel zorunluluğu böylece doğrulanıyordu. Şunu kabul etmekten başka söyleyeceğimiz bir şey yok: Evrenselin duyulur olmayan, duyulurüstü dünyası, edimsel olanın sadece bir momentini sunar. Hakiki edimsellik, kendini kendisinde devindiren "yaşam"dır. Platon bunu *αὐτοχινοῦν* (*autokinoun*) olarak, Aristoteles ise genelde *Phûsis*in özü olarak düşünür. *Fenomenoloji*'nin kat ettiği bilme biçimlerinin ilerleyişinde, şimdi, yaşayanların varlığının düşünüldüğü muazzam bir gelişme ifade edilir. Yaşayan, artık sadece yasanın bir örneği ya da birbirini etkileyen yasaların sonucu değil, kendi kendine dönmüş ya da, dediğimiz gibi, "kendi

* Bkz. yukarıdaki "Hegel ve Antik Diyalektik" başlıklı bölüm. Ayrıca dilimiz de oldukça kesin bir biçimde "yanlış" ve "evrik" olanı ayırt eder. Evrik (*verkehrt*) bir cevap gerçi doğru değildir, ama hakikat öğelerini içinde barındırır ve sadece "düzeltmek" gerekir; böyle yanlış bir cevabı "düzeltme"ninse bir yolu yoktur. Böylece, örneğin, aldatmak niyetiyle size verilen bir bilgi yanlış sayılabilir, ancak bu durumda buna evrik denemez. Bir cevabın ya da bilginin evrik olabilmesi için, bunun her zaman doğru olduğu düşünülerek verilmiş, ancak yanlış olduğu ortaya çıkmış olması gerekir. Böylece yine, *malum, conversio boni*dir ["kötü, dönüşmüş iyidir." (y.h.n.)].

kendiyle ilişkilenen" şeydir. Bir kendidir (*Selbst*). Bu, kalıcı bir hakikattir. Organik yaşamın sırlarını çözmede modern fizyoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin, canlılara dair bilgide [düşüncede] bir tersine çevrilmeden ve de kuvvetler oyunu olarak organik varlığın süreçlerini yasalarca düzenleyen şeyi, tam tersine, organizmanın bir davranışı olarak düşünmekten ve onu canlı olarak "anlamak"tan hiçbir zaman vazgeçmeyeceğiz. Bir gün bir ot sapından Newton çıksa bile, daha derin bir anlamda Kant her zaman haklı çıkacaktır. Bizim dünya anlayışımız "teleolojik" olarak yargılamaktan vazgeçmeyecektir. Sadece Hegel için değil, bizim için de, buradaki geçiş, [yani] başka, hem daha yüksek bir bilme tarzına hem de bilinenin daha yüksek bir tarzına ilerleme zorunludur. Canlılar olarak baktığımız şeyi aslında belli bir anlamda "kendi" (*Selbst*) olarak görmeliyiz. Ancak [bu] "kendi", tüm ayrımlaştırılmamışlıkta ve kendi kendisini ayrımlaştırmada kendine özdeşlik anlamına gelir. Canlının varlık biçimi, canlıyı anlayan bilmenin kendisinin varlık biçimine karşılık gelir. Kendi olmanın bilinci de, ayrım olmayan bir ayrımın aynı yapısına sahiptir. Böylece öz-bilince geçiş, ilkesel olarak tamamlanır. İdealistlerin ve matematikçi fizikçilerin gözünde saf olmayan, yani evrik dünyanın (çünkü burada sadece yasanın soyut evrenselliği ve saf örnekleri yoktur) doğru dünya olduğunu, yani bu dünyanın içinde, kendini sonsuz bir değişim ve kendini kendinden sürekli bir ayrımlaştırma/farklılaştırma içinde tutan bir yaşamın olduğunu idrak ettiğimizde, Hegel'in de bilincin diyalektiğinde üstlendiği dolayım özsel olarak açığa çıkmış olacaktır. O halde, bilincin öz-bilinç olduğu kanıtlanmıştır. Bilinç kendi bilmesinde bundan, duyularla ve anlama yetisiyle dolayımlanmış olan tüm varolanlara ilişkin kavrayışlarda olduğundan daha esaslı bir şekilde emindir. Bu eminlik/kesinlik diğer her şeyi aşar. Kendi olarak, eş deyişle kendi kendisiyle ilişkilenen olarak bir varolanı düşündüğünde, o zaman varolan olarak düşündüğü şey, kendine özgü öz-bilince sahip, kendisinden aynı eminlikte olan bir şey olarak anlaşılır. Bu, yalnız başına doğanın doğallığını, [yani] onun yaşamını kavrayan, doğanın içine hakiki bir nüfûz etmedir. Canlı canlıyı hisseder, diğer bir deyişle, canlı canlıyı kendi gibi, kendi içinden anlar. Soyut özünde *αὐτοχινοῦν* (*autokinoun*), canlının kendisini kendisiyle ilişkilendirmesidir;

bilme olarak [ifade edilen] bu idealizm formülü, ben eşittir ben, eş deyişle öz-bilinçtir.

Böylece *Fenomenoloji*'nin bu ilk bölümü, bilincin kendi içinde idealizmin duruş noktasına sahip olduğunu göstermeyi başarır. Hegel'i, idealizmin bu duruş noktasının ötesine götüren, kendinin öznelliğini aşan ve kendi gerçekleşmesini tin olarak bulan akıl kavramı, temellerini bu ilk bölümde atmıştır. Bu kavramın yerine getirilişi/gerçekleştirilmesi hâlâ bizim kendimizin [kavrayışımızın] ötesine uzanıyor.

# Öz-bilincin Diyalektiği

Aşağıdaki makale, Hegel felsefesindeki en ünlü bölümlerden birini ele almaktadır. Şaşırtıcı bir biçimde, Avrupa'daki devrimler dönemini karakterize eden ve Hegel'in tutkularından da biri olan "özgürlüğe tutkuyla bağlılık", aynı zamanda yukarıda söz edilen bölümün özgürlüğün doğası ve gerçekliğini göstermedeki hakiki değerinin anlaşılamamış olmasından sorumludur. Bu nedenle, bir yandan buradaki düşünceyi eleştirel bir mesafeyle açıklamaya çalışmak, ama bunu yaparken "özgürlük" denilen gereğinden fazla yaygın sloganın da etkisinde kalmamak gerekir. Dolayısıyla, bu bölümün, Hegel'in tinin görünüşüne adanmış bilimi içinde sıkı sıkıya izlediği açıklama zincirinde sahip olduğu konumun önemini dikkatlice düşünmek yerinde olur. Buna uygun olarak, transendantal idealizmi, Kant'ın kendi ortaya koyduğu sonuca ulaşmış olduğunu ileri süren Fichte'deki haliyle sunmayı reddettikten sonra, Hegel'in hangi konumda durduğunu gayet iyi bildiğini göstererek işe başlayacağım.

Hegel, "sadece bir şeyin bilinci salt bir öz-bilinç için olanaklı olmakla kalmaz, ama ancak o öz-bilinç bu formların hakikatidir" (*TF* 128) derken, ne demek istemektedir? Burada ortaya koyulan, anlama yetisinin saf kavramlarının transendental dedüksiyonunda Kant'ın öne sürdüğü ve çözdüğü problemden farklı bir problemi dile getirmektedir. Şüphesiz ki, tamalgının transendental sentezi öz-bilincin bir işlevidir, ama sürekli olarak başka bir şeyin, bir nesnenin bilincini olanaklı kıldığı sürece. hatta Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin, pratik aklın önceliği fikrinden geliştirmiş olduğu aklın bu öz-belirleme [kendini-belirleme] bilinci, transendental

bir işleve sahiptir ve "ben-olmayan"ın bilgisi için bir temel görevi sunar. Bunun karşısında, Hegel'in, tin kavramına öz-bilinçte ulaşıldığı ve böylece bilincin, "duyusal buradanın rengârenk görünüşünden ve duyuüstü ötenin boş gecesinden çıkarak şimdinin tinsel günışığına adım atmak suretiyle kendi dönüm noktasını bulduğu" yönündeki çarpıcı ifadesi yer almaktadır (*TF* 177). Hegel'in barok formülasyonunda ima edilen şeyler arasında, aynen günışığı gibi, görülebilen her şeyi sarmalayan ve varolan her şeyi içeren bir gerçekliğe tin kavramında ulaşılmış olduğu fark edilir. Bu, *Fenomenoloji*'de izlenen yolun bütünü içinde "öz-bilinç" ile ilgili bölüme merkezî bir konum sağlar. Şüphesiz ki, öz-bilinç dolaysız bir kesinliktir; ancak öz-bilincin bu dolaysız kesinliğinin aynı zamanda tüm kesinliklerin hakikati olduğu, henüz bu noktada, onun dolaysız kesinliğinde içerilmemektedir. Hegel, kendini transendental felsefe olarak adlandıran ve tüm gerçeklik olmaya dair kendi kesinliğini öne süren idealizmin bile, aslında başka bir kesinliği kabul ettiğini söyler. Kant için bu "kendinde şey"ken, Fichte için "itki"dir (*impetus*, *Anstoss*). Dolayısıyla Hegel şöyle diyebilecektir: "... Bu önesürüm ile başlayan idealizm kendi kendisini kavrayamayan, ne de kendini başkalarına kavranabilir kılabilmekte olan saf bir inanç formudur" (*TF* 177). Bu durumda, bir kişinin Hegel'i izleyerek bilinçten öz-bilince giden yol olarak hakiki idealizm yolunu kavradığı vakit ortaya çıkan ayırımı bir parça aydınlatmak istiyorum. Kendisi tüm gerçeklik olan bilincin kesinliği, nasıl olur da bu şekilde ispat edilir? Ve bu kesinlik, sadece Kant'ın transendental dedüksiyonunu değil, aynı zamanda Fichte'nin özgürlüğün mutlak idealizmini de aşar mı?

Şunu unutmamalıyız ki, Schelling de, idealizmin duruş noktasının dayanıklı bir delilden yoksun olduğunu düşünmüş ve zihinsel sezgi/görü ile öz-bilincin "ben"ini daha yüksek bir gizilgüç [*Potenz*], doğanın âdeta güçlendirilmiş özne-nesnesi olarak ele almıştır. Elbette, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, Schelling'in mutlak kavramını, bu kavramdaki dolayım yokluğundan ötürü eleştirir. Ancak, Hegel'in burada aklın idealizmini türetmesi ve bunu transendental veya formel idealizmle kıyaslaması Schelling'in kaygısını yeniden doğrular ve bunu o, Hegel'in daha önce Fichte

ve Schelling'in sistemleri arasındaki "fark"[1] üzerine denemesinde, bu sistemler arasında aracı olmaya ve onları aşmaya çalıştığında yapmış olduğu gibi yapmaz. Aslında Hegel, daha sonraki felsefi bilimler sisteminde de, doğayı tinin kendini-edimselleştirmesinin gerçek temeli olarak ele alır. Daha sonraki sistematik düzenlemede "fenomenoloji", görünüşün ve dolayısıyla da gerçek tinin bilimi olduğu kadar, gerçekliğe ilişkin bu felsefenin de bir parçasıdır. Böylece idealizmin salt formel ilkesinin, gerçek tinin biliminde hemen hiç yeri yoktur; ya da daha kesin söylemek gerekirse, bu formel ilke, öz-bilinç sadece bilincin kendisinin kesinliğiyle ilgili bireysel bir unsur değil, daha ziyade akıl olduğu sürece bu bilimde edimsel kılınmıştır. Bu da, tüm dünyayı "kendi öz hakikati ve varlığı olarak" deneyimlediği konusunda düşüncenin emin olduğu anlamına gelir. Bu yolla Hegel, Kant'ın anlama yetisinin kavramlarının transendental dedüksiyonu problemini dönüştürmüş ve aklın idealizmini, öz-bilincin kesinliği yoluyla "kanıtlamış" olur.

Bunun sebebi, aklın yalnızca düşüncede olmamasıdır. Aklı Hegel, düşünce ile gerçekliğin birliği olarak tanımlar. Böylece akıl kavramı ile ima edilen şey; gerçekliğin, düşüncenin "öteki"si olmadığı ve bu nedenle de, görünüş ile anlama yetisi karşıtlığının geçerli bir karşıtlık olmadığıdır. Akıl bunların hepsinden emindir: "(Öz-bilinç) kendisini bu şekilde görmesiyle, ona sanki dünya ilk kez şimdi oluşmuş gibi gelir. Bunun öncesinde dünyayı anlamaz. Dünyayı ister, onun üzerinde çalışır, kendini ondan kendi içine geri çeker..." (*TF* 176). Böylelikle Hegel, "boş" idealizmin kendini aklın idealizmine yükselttiği yolu betimler. Her şeyin, bilincimin içeriği olarak "benim" olması, henüz bu bilincin hakikati değildir. Hegel'in ifade ettiği gibi, "bir öz-bilinç ancak kendisi için vardır ve henüz genel olarak bilinç ile birlik olarak varolmamıştır" (*TF* 128).* Aynı zamanda diyebiliriz ki, kendisinden emin [kendi ke-

1. G.W.F. Hegel (1962), *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg. Bu eserin Fichte bölümü için bkz. G.W.F. Hegel, "Fichte'nin Dizgesinin Açınımı", Çev. Eyüp Ali Kılıçaslan, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2006, s. 428-61.

* Gadamer'in gönderme yaptığı asıl metindeki cümle, ne yazık ki kendisininkine uymamaktadır. "Bir *öz-bilinç, bir öz-bilinç için vardır*. Gerçekte ilkin bu yolla öz-bilinçtir; zira kendisinin kendi başkalığındaki birliği, onun için ilkin bu yolda belirtik olur" ["Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein.* Erst hierduch ist es in

sinliğini kazanmış] olan benin bireyselliği noktasında, onun tin ile akıl olan hakiki özü daha henüz kavranılmış değildir.

Görünüşe gelen tinin izleyen aşamalarında görülür ki; öz-bilinç, salt kendi kesinliği bireysel olmanın ötesine geçemediği sürece, henüz kendi hakikatinde varolmayacaktır; eş deyişle, sadece bilinç ile birlik içerisindeyken gerçekliğin bütünüdür. Bununla birlikte, öncelikle bu alana geçişin daha tam bir çözümlemesini yapmak gerekmektedir. "Tersine dönmüş-yanıltıcı dünya"* incelememizde görmüştük ki; kuvvet yasalarının dünyasının "yanıltıcı" olmasının tam olarak nedeni, "bir diğer varoluş öğesindeki farklılıkları meydana getiren algısal imge"nin bu dünyada ortadan kalkmış olmasıdır. Demek ki, tıpkı doğanın *principia mathematica* ile açıklanabileceği iddiasından olduğu gibi, *chorismos* ve idelerin Platoncu anlamda ayrı birer töz olarak kabul edilmesinden de kurtulmalıyız. Ontolojik açıdan ide ile görünüş arasındaki farklılık, anlama yetisi ile onun açıkladığı şeyler arasındaki farklılık kadar geçersizdir. Buradaki "tersine dönmüş-yanıltıcı dünya" öğretisini bir eleştiri, ya da daha kötüsü, bilimlerin bir karikatürü olarak görmek ciddi bir hatadır; çünkü "açıklama"da bulunulduğu vakit, bilincin "kendisiyle dolaysızca konuşma" (*TF* 127) içinde olduğunu öne sürmek, hiçbir şekilde yersiz olmayacaktır. Buna karşın, tam anlamıyla pozitivizmin hakikatiyse, –Kirchhoff'un ünlü formülasyonunda dile getirildiği üzere– açıklama kavramını betimleme kavramının yerine koymasıdır.[2] Özünde Hegel bunu doğru anlamıştır. Gerçekliğin evrensel ile tikel, ide ile görünüş, yasa ile onun örnekleri biçiminde ikiye bölünmesi, tıpkı bilincin bir tarafta bilinç ile diğer tarafta onun nesnesi olarak ikiye bölünmesi nasıl ortadan kaldırılmalıysa, aynen öyle ortadan kaldırılmalıdır. Bir sonraki yeni aşamada niyet edileni Hegel, "içsel ayırım" ya da "sonsuzluk" olarak adlandırmıştır. Daha ayrıntılı söylemek gerekirse; bizzat kendi içinde kendisini ayrıştıran şey, kendisini ayrıştırmasını sağlayacak olan başka bir şeyin sınırıyla dışarıdan

---

der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein..."]. (y.h.n.)

* Yukarıdaki 2. Bölüme bkz. [Bu bölüm, "Evrik Dünya" başlığını taşımaktadır. (y.h.n.)].

2. Krş. G.R. Kirchhoff, "Önsöz", *Vorlesungen über mathematische Physik und Mechanik*, Leipzig, 1874-1894.

sınırlanmadıkça, kendi içinde sonsuzdur. Böylelikle, bu sonsuzluğa sahip olanın bir "ben/kendi" kavramı olduğunu göstermiş oldum; öyle ki bu kavram, devinen ve birbiriyle ilişki kuran organik varlıkların oluşturduğu yaşam için, kendini anlayan ben tarafından, eş deyişle "aynı adı taşıyan ya da taşıdığı sanılandan kendini geri çekme"nin bu formu tarafından ortaya koyulan kendinin bilinci kadar özseldir.

"Bizim için" bu ötekinin, bir başka olmadığı açık hale gelmiştir: "Aynı adı taşıyan ben, kendimi kendimden geri çekerim/ayırırım" (*TF* 128).* Bununla birlikte, aynı adı taşıyandan geri çekilme ile farklı bir biçimde adlandırılanın çekiciliği, sadece öz-bilincin yapısı değil, aynı zamanda elektromanyetik fenomenlerin fiziksel geriliminin ve de idenin, aynı adı taşıyan ideden pay alan görünümden Platoncu anlamda ayrılmasının da yapısıdır. Hegel burada "eşseslilik" kavramını soyut olarak kullanmıştır; böylece bu kavram, hem Platon'un ideler öğretisini (*homōnumon*) hem de modern yasa kavramı ile elektromanyetik denklemi kucaklar. Böylece, öz-bilinci karakterize eden kendi kendine-referanslılık anlama yetisi için bir hakikattir, ne var ki içinde kendini tanıyamadığı bir olay olarak. Bilinç bu sonsuzluk kavramını elde eder etmez, artık anlama yetisi değil, bilakis öz-bilinç formunda görünür. Bu noktaya yaşam seviyesinde ve onun bilgisinde ulaşılır. Canlı olan bir şeyin davranışlarını kavrayan, eş deyişle bunu, ayrımsanmamış olanın ayrımsanması olarak kavrayan kimse, halihazırda öncelikle kendini tanımalı, eş deyişle öz-bilinç olmalıdır; ancak bunun da ötesinde o, kendi bilinç formlarının –ki bu formların hakikati, onların bizzat kendilerinden daha başka bir şeydir–, (aynı zamanda kendileri de bilinç olan) kendi ötekilerinden hiçbir şekilde farklı olmadığı içgörüsüne nihai olarak ulaşacaktır. Dolayısıyla bu formlar, öz-bilinçtir. Hakikat, anlama yetisinin zannettiği gibi duyuüstünde "ötede" veya "içte" bulunmaz; bundan ziyade, bilincin kendisi bu "içsel olan"dır, bir başka deyişle öz-bilinçtir.

Öyleyse şurası açıktır ki, ayrımsanmamış olanın ayrımsanması gibi görünen şey, yaşamın yapısına ilişkin ikiye bölünme ve kendi-

* Gadamer'in gönderme yaptığı yerde Hegel tam olarak şöyle söylüyor: "Ben, [yani] kendiyle aynı kalan, kendimi kendimden ayırırım/geri çekerim." ["Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab..."]. (y.h.n.)

siyle özdeş olma özelliğine sahiptir. Hegel, bunu, Frankfurt yıllarından şans eseri günümüze ulaşmış bulunan yazılarında çözmüştü. Yaşam, özdeşlik ile ayrımın özdeşliğidir. Canlı olan her şey, sürgit bir özümseme ve gizleme değiş tokuşu içerisinde, kendi "öteki"siyle, etrafındaki dünyayla sınırlanmıştır. Bunun da ötesinde, bireysel anlamda yaşayan bir şey, bir birey olarak varolmaz; bundan ziyade, türünün onun bizzat kendisini koruduğu tarz içerisinde ancak varolur. Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'de içsel ayrım ya da sonsuzluk anlamındaki yaşamın evrensel yapısı, hem bilinç ile ilgili bölümün sonunda hem de öz-bilinç ile ilgili bölümün başında; bir taraftan anlama yetisinin düşünme tarzındaki en son gelişme olarak, diğer taraftansa, "Yaşamın Belirlenimi" başlığı altında öz-bilincin yapısının ima ettiği bir şey olarak geliştirildiğinde, Hegel açısından anlaşılmada ne bir eksiklik ne de bir keyfiyet söz konusudur. Bu, davranışa ilişkin modern araştırmaların, insanoğlunun küçük düşmesine yol açabilecek bir antropomorfizm [insanbiçimcilik] değildir sadece. Bundan ziyade, yöntem açısından zorlayıcı bir durum söz konusudur burada. Her ne olursa olsun, herhangi bir girişim davranışın ne olduğu üzerine ne zaman düşünmek durumunda kalsa, öz-bilinç zorunlu olarak iş başındadır. Ayrıca bu paralelliğin diğer yanında durduğumuzda görürüz ki, yaşayanların yaşam süreçleri ile öz-bilinç arasındaki yapısal özdeşlik, öz-bilincin hiç de bireyselleştirilmiş "ben=ben" olmadığını; buna karşılık, Hegel'in dediği gibi "benin biz ve bizin de ben olduğu"nu, bir başka deyişle, tin olduğunu gösterir. Şüphesiz ki Hegel, bu önesürümü ilk kez öz-bilincin diyalektiğine girişte yapar; zira, ayrımın birliği olan yaşamın aynı zamanda öz-bilincin de hakikati olduğu, bir başka deyişle, tüm gerçeklik ve dolayısıyla da akıl olduğu, sadece "bizim" için, refleksiyonda/düşünümde bulunan ya da gözleyen bilinç için açıktır. Hegel burada, "antikler" ile "modernler" arasında bir çeşit uzlaşma arayışındadır. Hegel için bir taraftan varolan akıl, varolan tin, *logos*, *nous* ve *pneuma* ile diğer taraftan *cogito*, öz-bilincin hakikati arasında bir zıtlık yoktur. Görünüşe gelen tinin yolu, Hegel'in "antik"in bakış açısını "modern"in bakış açısında kavramayı bize öğretirken izlediği yoldur.*

* Yukarıdaki 1. Bölüme bkz. (y.h.n.)

Öz-bilince ulaşma sırasında bizim hakikatin anavatanına girdiğimizi söylerken Hegel'in kastettiği şey, hakikatin, artık, bilincin nüfûz etmeye çabaladığı ötekiliğin yabancı ülkesi olmadığıdır. Bir zamanlar sadece bilincin bakış açısından öyle gözükmüştü. Şimdiyse, bunun tam tersine, öz-bilinç olarak bilinç hakikat ülkesinin bir vatandaşıdır ve kendini burada evinde hisseder. Bir yandan tüm hakikati kendisinde bulur; öte yandansa, kendi içinde yaşamın tüm bolluğunu barındırdığını bilir.

Bu noktada, yaşam döngüsünü oluşturan diyalektiğin –tek bir örnek ile tüm türler arasında, tek bir varlık ile bütün arasındaki diyalektiğin– taraflarının tam bir çözümlemesi artık gerekli görünmemektedir. Bunun sonucunu, eş deyişle "yansıtılan birlik"i* bilmemiz yeterlidir. "Kendi varlığının dolaysız sürekliliği ve türdeşliği" ("evrensel kan") olmakla birlikte, öte yandan "[diğerlerinden] farklı bir biçimde kendisi için varolan şeyin formu"na sahip olan, ve aynı zamandaysa, bu ikisinin salt süreci de olan şey –kısaca, "bu devinimde salt kendisini saklayıp sürdüren tamlık"–, bizzat kendisi bölünmez/yalın olan tür diye belirlenir (*TF* 138). Yaşayan türdür, bireyler değil. Başka bir deyişle, yaşam olarak o, örneklerin farklılıklarının onun için farklılık olmadığı bir yansıtılan birliktir.

"Ben"in bununla aynı yapıya sahip olduğunu kolayca görebiliriz. "Ben" için de, farklılıklar farklılık değildir –varolan her şey "ben"in tasarımlarıdır. Ancak burada, bu yapısal özdeşlikten fazlası ifade edilmektedir. Bir öz-bilinç olan şeyin bizatihi kendisi zorunlu olarak yaşamdır. Dolayısıyla Hegel, bu "öteki yaşam"dan özel bir biçimde söz eder. Ancak öz-bilinç olarak bu "öteki yaşam", özel bir tür yaşamdır; eş deyişle, bilince sahip olan ve dolayısıyla da, tüm yaşayan [varlık]ların türe özgü karakterlerinin onun için "verili" olduğu bir yaşam. Yapı olarak sadece bir tür değildir; yani "ben" olarak, sadece farklı olan her şeyi kendi içerisinde birleştiren basit bir evrensel değildir; tersine o, öz-bilinç olarak kendisi sadece "kendisi için tür" iken, tüm öteki yaşamın yalnızca türlerden ibaret olduğunu "kendisi için" bilir. Bunun ilk dolaysız kanıtı, onun kendisi dışında hiçbir şey bilmemesidir. "Ötekinin

---

* Anlaşılması ve çevrilmesi fazlasıyla güç olan *reflektierte Einheit* [İng. "reflective unity"] terimini karşılamada getirmiş olduğu "yansıtılan birlik" önerisi için değerli büyüğüm Uluğ Nutku'ya teşekkür ederim. (y.h.n.)

yokluğu" onu tamamen doldurur –aynen onun da, sırası geldiğinde, kendisinden başka bir şey bilmeyen ve kendi içinde başka her şeye, eş deyişle inorganik töze çözünmek suretiyle kendisini birey olarak sürdüren, tür olarak ise, kendisini kayıtsız bir savurganlık ile bireyin feda edilmesinde devam ettiren yaşamı doldurduğu gibi. Öz-bilinç olarak o, ötekinin bu yokluğunun bilincindedir ve ötekine zarar vererek bu yokluğu kendisine kanıtlar. Bu onun ilk dolayımıdır; ve bu sayede öz-bilinç kendini, kesinliği "hakiki" olacak biçimde, istek olarak "üretir" –bu [aynı zamanda] bir öz-bilinçtir ki, Hegel bazen buna, "saf kendi/ben hissi" der (*TF* 148). Gerçekten de kendi dolaysızlığında o, canlı olmaya dair en esaslı kesinliktir; bir diğer deyişle, isteğin tatminini sağlamasıyla bizzat kendine de onay verir.

Ne var ki bu noktada, bu öz-bilincin hakikatini nitelendiren/sınırlayan bir "ancak"a gereksinim duyarız. Yeterince açıktır ki, isteğin öz-bilinci ya da isteğin tatmininin öz-bilinci, her biri ayrı ayrı kalıcı bir kesinlik sağlamaz, çünkü "zevk içerisindeyken ben isteğe özlem duyarım."* Faust'un dünya üzerindeki mutsuz yolculuğu ona hiçbir tatmin sağlamaz. İçerisinde isteğin tatmin bulduğu şey, istek sadece istek olarak kaldığı sürece, zorunlu olarak yok edilecek ve hiç kılınacak bir şeydir, dolayısıyla hiçbir şeydir. Bu nedenle, istek duyan öz-bilinç onaylanmışlık hissini duyabileceği hiçbir şeye bu yolla ulaşamaz; tersine, nesnenin kendi başına/bağımsız [var]olabileceğini deneyimlemek zorundadır (*TF* 135). Bizim için bu oldukça açıktır. *Tinin Fenomenolojisi*'nin seyrini bu noktaya dek takip etmiş olan bizler, canlı olmanın öz-bilincinin, hakiki, tözsel bir öz-bilinç olmadığını elbette biliyoruz. Onun tüm "bildiği", yaşayan bir şey anlamında kendi özdeşliğinin sadece ötekinin sürekli olarak ortadan kalkmasından ve de kendisinin öteki içerisinde çözünmesinden, eş deyişle yaşam döngüsünün sonsuzluğu içerisine dahil olmaktan ibaret olmasıdır.

Sonuç olarak, isteğin bizzat nesnesi "yaşam"dır –bunun tam olarak nedeni, istek bilincinin nesnesinin, o bilincin yani "ben"in yanı sıra "başka her şey" olmasıdır. Hegel'in diyalektiğinde buna, istek öz-bilincinin, kendi nesnesinin bağımsızlığını nasıl kavradığı

* Goethe, *Faust*, 3250 ["Und im Genuβ verschmacht ich nach Begierde". (y.h.n.)]

sorusu sorulduğu vakit işaret edilmiştir. Hegel'in [burada] demek istediği şey; isteğin ortadan kaldırdığı bu ötekinin, istek ne zaman yeniden alevlense, daima istek nesnesinin de varoluş kazanması anlamında ondan bağımsız bir biçimde varolması değildir sadece. Bunun ötesinde, istek nesnesinin şu anki şekliyle, eş deyişle sadece bizim için değil, isteğin bizzat kendisi için de olması anlamında, yaşamın yapısına sahip olduğunu iddia etmektedir. Bunun tam olarak ne anlama geldiği anlaşılmak zorundadır. Açık ve net bir şekilde söylemek gerekirse, önemli olan şu ya da bu belirli şey değildir; bilakis, herhangi bir durumda istek nesnesi olarak ve tatmin sağlayarak kişiye kendi kesinliğini veren görece tarafsız bir şeydir. İstek, farklı "nesneler" arasında olabilecek ayrımlarla, türün bireyin yaşamı ya da organizmanın özümsediği belli [miktardaki] gıda maddesi ile ilgilendiği kadar az ilgilenir. Aç birisi "yiyecek bir şey" ister –bunun ne olduğu önemli değildir. Bununla beraber, isteğin öz-bilinci bu ötekine bağlı kalır: "Bu ortadan kaldırmanın olması için, bu öteki varolmalıdır" (*TF* 139). Buraya dek nesne tek başına/bağımsız bir şekilde durur: "Gerçekte o, öz-bilinçten, isteğin özünden farklı bir şeydir."* Bu iddiaya değerinin tam anlamıyla verilmesi gerekir. Bu da, yanıp tutuşan ve olduğu haliyle kendisini dışa vuran istekteki ben hissinin, hiç de önceden sanıldığı gibi öz-bilincin hakikati olmadığı anlamına gelir; aksine, isteğin öz-bilinci, kendinden farklı bir şey olan istek nesnesine bağlı olarak kendisini bilir. "Kendi tatminini sağlamış olan benin kesinliği", nesne tarafından koşullanmıştır. Gerçekte o, isteğin istemiş olduğu bir "öteki"dir. Bu öteki varolursa ancak, öz-bilinç de onu olumsuzlayarak tatmin sağlar. Elbette, ortadan kaldırılan tikel istek nesnesinin kendine yeterliliği artık kalmayacaktır, zira tam olarak kaybettiği budur. Açlık ve susuzluğumuzu gideren şey, onun için bizim olumsuzlamadan ibaret olduğumuz salt bir ötekidir. Ancak tam da bundan dolayı, duyusal ben hissi, hakiki öz-bilinç değildir. Örneğin, hayvani isteğin, en uç açlık ve susuzluk [hissinin] koşulu, kendinden başka hiçbir şeyi tanımamaktır kuşkusuz. Konuşurken "bir ayı ya da kurt gibi aç" dememiz bir rastlantı değildir –içgüdüsel itkisinin tek boyutluluğu içine

---

* *TF* §175. (y.h.n.)

çekilmiş olan bir hayvanı doyuran şeyden başka hiçbir şeyin bizi doyuramayacağı gerçeğinden hareket edilirse, açlık burada hâkim durumdadır. Hayvan, tam anlamıyla söyleyecek olursak, kendisiyle ilgili bilinç taşımaz. İsteğin tatmininin kendini öz-bilinç olarak iptal etmesi bunu kanıtlamaktadır. İsteğin hakiki öz-bilince erişebilmesi için, istek nesnesinin, kendi "ötekiliğinin tüm hiçliğinde" yine de varolmaya son vermemesi gereklidir. Bu, "ayrımlaşmışlığının tikelliği"ndeki canlı bir öz-bilinç olmalıdır (*TF* 140). Şüphesiz ki, edimsel öz-bilinci arayan istek olarak istek aynı zamanda sadece kendisini bilir ve "öteki"nde başka birini değil, sadece kendini arar. Ne var ki, böyle bir istek kendini ötekinde ancak, bu öteki bağımsızsa ve de kendisini tek başına var etmiyorsa, bundan ziyade kendini önemsemiyor ve "başka biri için" varsa bulabilecektir (*TF* 139). Bu şekilde kendinin ötekisi olabilmeyi ve varolmaya son vermeyecek şekilde kendini iptal edebilmeyi ancak bilinç başarır. Öz-bilinç, tam da bu anlamda kendi tatminini "zorunlu" olarak sağlar ve nesnenin de, kendini olumsuzlamayı kendi başına sürdürmesi "zorunlu" olur. Buradaki "zorunluluk", Aristoteles'te bulunan klasik *ex hypotheseōs anagkaion*dur:* Öz-bilinç hakiki öz-bilinç olacaksa, kendi başına/bağımsız varolmalı ve "onun için" olmaya istekli bir diğer öz-bilinç bulmalıdır. Dolayısıyla, öz-bilincin çift olması zorunlu bir sonuçtur: Öz-bilinç ancak çift halinde mümkündür. Bu gerçeği o, aynı zamanda kendi deneyiminden de öğrenir. Olumsuzlanmasına karşın yine de orada olan şey, bir başka deyişle kendisini olumsuzlayan ancak, kendi varoluşu yoluyla "ben"e, onun isteğinde çabaladığı şeyi doğrulayabilir; yani o, kendisinden başka hiçbir şeyi tanımaya gereksinim duymaz. Bununla birlikte, nihayetinde istek öz-bilincinin kaçınılmaz bir biçimde edinmiş olduğu deneyim, kendini olumsuzlama yoluyla kendine öz-bilinç kazandırabilecek olan yegâne şeyin öz-bilincin bizzat kendisi olması gerektiğidir. Ancak bu, ikinci öz-bilincin sadece birincinin öz-bilincini gönüllü olarak doğrulamada değil, aynı zamanda bunu tanımayı reddetmede de özgür olduğu anlamına gelir.[3]

---

* Koşullu olarak zorunlu. (y.h.n.)

3. Kojève (kendi derslerinin Almanca baskısında [*Hegel*, haz. I. Fetscher, Stuttgart, 1958, s. 12 vd]) ve onu takiben Hyppolite (*Etudes sur Marx et Hegel*, s. 181 vd),

Öyleyse öz-bilincin, gereksinim duyduğu tanınma için kendini temin etme sürecinde isteğini bir diğer öz-bilince yönlendirmesini ve onu bağımsızlığından mahrum bırakmaya çalışmasını rahatlıkla bekleyebiliriz. Gerçek de durum da bundan ibarettir: Bu yeni deneyim, efendinin öz-bilincinde başlar –bir deneyim ki, efendinin deneyimiyle değil ama kölenin deneyimiyle özgür öz-bilincin daha yüksek bir formuna götürdüğünü eklememiz gerekir. Ancak, bu deneyime geçmeden önce, "Öz-bilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik" başlıklı ünlü bölüm de, tüm diğerleri gibi, Hegel'in henüz erişilmiş olan öz-bilinç kavramını –kendisi için bir diğer öz-bilincin zorunlu olduğu öz-bilinç kavramını– analiz ettiği bir giriş ile başlar. Burada bizler ve tanınma kavramını uyguladığımız felsefi analiz için, bu kavramın diyalektiği geliştirilir.

Bir başka deyişle, öz-bilinç bu şekilde tanındığı vakit ancak varoluyorsa, tanınmanın doğasında ifade bulan diyalektiğe zorunlu olarak onun yakalanacağı *bizler için* açıktır. Hegel, öz-bilincin çifte bir hal kazanmasından doğan diyalektiği, "tinsel birlik"e ait olarak betimler. "Tinsel" sözcüğü burada dikkatle seçilmiştir; zira, bireysel bir nokta olarak öz-bilinç olmayıp, daha ziyade toplumsal oluşundan dolayı karşılıklı tanınma/kabul görme sayesinde yaşam bulan bir "dünya" olması anlamında, tin gibi bir şeyin olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, başlangıçta Hegel, öz-bilinç diyalektiğini, tanınmanın devinimi olarak, bu devinimi bize göründüğü şekliyle düşünerek ele alır. Başka bir deyişle, söz konusu bilincin

---

istekten (*Begierde*) tanınmayı sağlamış/kabul görmüş öz-bilince geçişi, temel olarak istek kavramını kullanarak yorumlamışlardır. Her ikisi de, hakiki isteğin, bir başkasının isteğinin istenmesi (*désir du désir d'un autre*), eş deyişle sevgi olduğunu belirtirler. Oysa Hegel buna *Begierde* demez artık ve aslında *Begierde*den tanınmayı sağlamış/kabul görmüş öz-bilince geçişin Fransızcadaki bu betimlenişi Almancada yanlış bir anlama gelir. Hegel en azından *Verlangen* (özlem duymak, talep etmek) demiş olsaydı, [bu kabul edilebilirdi belki, ama dememiştir]. Fransızcadaki *désir*, bazı Almanca ifadelerde de bulunabilir; örneğin, *Ehrbegierde* (onur için istek), *désir*in bir öğesini içerir; öte yandan, *Begierde*nin çoğu kez taşımış olduğu cinsel/bedensel insani anlamından öte bir anlam taşıyan Almanca *Liebesbegierde*de (sevilme arzusu) hiçbir şekilde *désir*e rastlanmaz. Bu nedenle, Kojève'in insani *Begierde*nin özüyle ilgili oldukça hoş anlatımı –yani onun, esas olarak değersiz olsa bile, sırf bir başkası istiyor diye bir nesneyi istemesi– buradaki aşama için henüz uygun değildir. Bu anlatım, [zamanından] çok erken kullanılmıştır; zira esas değerini, Hegel'in izlediği seyir boyunca daha geç aşamaların, hepsinden önce de, yabancılaşmış tin dünyasının bir anlatımı olarak kazanmaktadır.

değil, kavramın kendisinin refleksiyonuna/yansımasına sahibiz. Şüphesiz, buradaki sorun sadece bilincin çifte bir hal alması, eş deyişle öz-bilinç için başka bir öz-bilincin olması değildir. Bunun yanı sıra, öz-bilincin kendi içinde iki kat oluşudur; çünkü o, öz-bilinç olarak kendi içinde bölünür ve birleşir, bizzat kendisi kendine "ben" der. Bu yolla o, içsel ayırım ya da sonsuzluktur ve bunları öz-bilinç olarak yaşamla paylaşır. Ancak, vardığımız bu yeni aşamada, sonsuzluğun edimselleştirilmesi ve "öz-bilinç içerisinde gerçeklik kazanan sonsuzluk" kavramı ile ilgileniyoruz. "Ben" ile öz-bilinçteki "ben" arasındaki içsel ayırım artık su yüzüne çıkmakta; "ben" ve "sen"den oluşan "biz"in gerçek ayırımı, gerçek "ben" ve gerçek öteki "ben" olmaktadır şimdi. Bu, tanınmanın deviniminde meydana gelir.* Karmaşık bir devinimdir bu; çünkü öz-bilincin öteki*nde* ya da öteki*ne* kendini kaybettiğini, eş deyişle, kendi öz-bilincine sadece öteki içerisinde sahip olduğunu söylemek yeterli olmaz. Öyle olsaydı, ötekini artık hiç de bir ben olarak görmez; daha ziyade, ötekinde sadece "kendini" görürdü. Eğer ötekinde kendi öz-bilincini bulmayı arayacak kadar onura takıntılı olsaydı, durum gerçekten de böyle olurdu; ve burada göreceği hiç de ötekinin varlığı olmazdı; kendi varlığını sadece, içinde kendisinin onaylanacağına inandığı ötekilikte, kendi başka varlığında görürdü. Ancak bu yeterli olmayacaktır. Şüphesiz, istek durumunda olduğu gibi, kendi kesinliğini sağlayabilmek için öz-bilincin de, "kendi başına varolan/bağımsız olan öteki varlığı" ortadan kaldırması gerekmektedir. Ancak, aynı zamanda ötekine olan saygısından dolayı da kendini geri tutmalıdır, çünkü bu öteki kendisidir ve öz-bilinç için ötekinin varolmayı sürdürmesi özseldir. Bizzat kendi öz-bilinci, ötekine bağlıdır; ancak buradaki bağlılık, isteğin –basit bir biçimde yok edilmesi gereken– kendi nesnesine olan bağlılığından farklıdır. Burada öz-bilinç, ben olarak ötekine daha tinsel bir şekilde bağlıdır. Öteki, salt birinci öz-bilincin ötekisi, yani "kendi öteki"si olmadığında ve tam olarak bir bene karşıtlık içinde özgür olduğunda ancak, birincinin öz-bilincini onaylayabilir. Bir kişinin diğerinden tanınma/kabul görme tale-

* Gadamer, kendi "hermeneutik" teorisinin çerçevesi içinde ben-sen ilişkisini ve tanınma fenomenini derinlemesine inceler. Krş. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1965. (İng. ç.n.)

bi, şüphesiz ki ötekinin ortadan kaldırıldığına işaret eder; ancak diğer yandan, ötekinden talep edilen şey, ötekinin özgür olarak tanınmasıdır ve bu nedenle, birinci öz-bilincin kendisine geri dönmesini ima ettiği kadar, ötekinin kendisine, kendi özgür varoluşuna geri dönmesini de eşit ölçüde ima eder. Burada sadece birinin kendi beninin onaylanması değil, aynı zamanda ötekinin beninin onaylanması da vardır.

Ve tüm bu sürecin, tamamen karşılıklıysa ancak geçerli olduğu şimdi açık bir hale gelmiştir. Örneğin, tanınmanın daha önemsiz bir formuna, selamlamaya bakalım. "Her biri, ötekini, kendi yaptığı ile aynı şeyi yaparken görür. Her biri, ötekinden istediğini kendisi yapar ve bu nedenle yaptığını ancak öteki de aynısını yaptığı sürece yapar; tek taraflı eylemin hiçbir yararı yoktur..." (*TF* 142). Aslında bu yalnızca yararsız olmaz, birinin kendi ben bilinci açısından talihsizce olur. Bir selama cevap verilmediğindeki aşağılanma hissini düşünün; öteki sizi tanımayı reddetmiş de olsa –ki bu, kendi ben bilinciniz için yıkıcı bir yenilgi olur–, ya da o sizin düşündüğünüz kişi değil bir başkası olsa ve bu nedenle sizi tanımasa bile, bu yine de çok hoş bir duygu yaratmayacaktır. Karşılıklılık burada özseldir. "Onlar birbirlerini, bu karşılıklılık olgusunu tanıyarak tanırlar" ifadesi, gerçekte "pek çok açılım ve çağrışım içermekte"dir.

Selamlama alışkanlığını kullanarak yapılan bu tanınma diyalektiği örneği, kavramsal düzeydeki diyalektik için ikna edici bir örnek değildir sadece. Hegel'in öz-bilincin deneyimi tasvirinin arkasında yatan ve onun sistemi içinde ölüme verdiği önemli rolü açıklayan gerçek toplumsal arka plana dair inandırıcı bir beklentidir. Burada Hegel, çok da somut bir deneyime dayanmaktadır. Tanınma diyalektiği bir süreç içinde, yani yaşam ile ölüm çelişkisi içinde ve kendi yaşamı pahasına olsa bile, öz-bilincin kendi hakikatini, kendi tanınmasını/kabul görmesini kanıtlama belirlenimi altında deneyimlenir. Bu tür hakiki bir bağlantının varlığı, düello müessesesinde onaylanır –düelloda iki kişi, zarar görmüş onuru tamir edebilmek için savaşır. Öteki ile savaşmaya hazır olan, karşısındakine onunla savaşa gönüllü olma onurunu bahşeden kişi; böylelikle karşısındakine, onu kendinden aşağı seviyeye koyma amacı gütmemiş olduğunu gösterir. Buna karşın,

tatmin talep eden kişiyse, kendinin savaşa hazır olduğunu ilan eden öteki onu geçersiz kılmazsa şayet, başına gelen küçümsenmeye dayanamadığını kendi payına gösterir. Bilindiği üzere, onur söz konusu olduğunda geçersiz kılmanın başka hiçbir formu yeterli olmayacak ve bu nedenle gururu kırılan, herhangi bir uzlaşmayı reddedebilecektir. Haysiyet ilkesi,* yaşam ile ölüm çelişkisinin yalnızca tam karşılıklılığını kabul eder; çünkü öz-bilincin içinde kendi toplumsal onaylanmasını bulduğu karşılıklı tanınmayı sadece bu yeniden inşa edebilir. Birinin onuru onurun önemine tanıklık ettiğinden, onur için her şey verilebilir. Hegel, bir efendi olmakla kazanılan öz-bilinç onayının öz-bilincin hakikatine ait bir onaylama olamayacağını ve emek sarf eden kölenin becerisindeki öz-bilincin, sadece [bu emekten] hoşnut olan efendininkinden daha yüksek [seviyede] olduğunu gösterdiğinde, aynı zamanda bu da, toplumsal pratikte onayını bulmamış değildir. Kendi çalışması sayesinde yükselen burjuvazi, soyluluğa dair haysiyet ilkesini ele geçirir; ancak, yeni edindiği yönetici sınıfa ait olma hissini bir kez kaybederse, bu ilkeyi artık anlamaz. "Yönetici sınıf" öğrencileri ve mezunlarınca mücadelesi verilen "akademik" tatmin düellolarında örneklenmiş olan soyluluğun haysiyet ilkesini onun taklit etme durumu, anlamsız hale gelir. Bu nedenle, böyle bir haysiyet ilkesine varoluş kazandıran şeyin, içinde efendilik ile köleliğin birbirlerinden ayrıldığı yaşam ile ölüm çelişkisinin doğurmuş olduğu sonucun sembolik bir temsili olduğunu söylemek, tarihsel olarak doğru olacaktır. Bununla beraber, Hegel'in bize sunduğu şey, sadece efendiliğin ortaya çıkışındaki tarihsel arka plânca resmedilen efendilik ile kölelik ilişkisinin "ideal" bir yorumundan ibarettir.[4] Hegel, özgür öz-bilinci, özgürlüğün mutlaklığı ile ölümün mutlaklığı arasındaki özsel bağlantıdan çıkardığı vakit, bize efendiliğin erken dönemdeki tarihsel gelişimini vermemektedir. Ne de bize, efendilikten kurtulmanın tarihini anlatır. Bunlardan

---

* *Code of honor*: Ahlak kuralları olarak da çevrilebilecek olan bu terimi, "haysiyet ilkesi" olarak çevirmeyi uygun bulduk. (y.h.n.)

4. Buna göre, efendiliğin kökenine ilişkin çağdaş etnolojinin öne sürdüğü –köylü halkların işgalci atlılar tarafından fethedilmesinin bir sonucu olduğu yönündeki– tarihsel soru, geçerliliğini yitirmiştir. Bu teori, devletin efendi-köle temelindeki yapısının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlar. Oysa, halihazırda tamamıyla öz-bilincin sınırları içerisinde olduğumuz burada, bu soru tematik bir soru değildir.

ziyade, efendi ile köle arasındaki ilişkinin ideal bir soykütüğünü sunar.[5]

Yaşayan bir öz-bilinç olarak kendini ancak öteki öz-bilinç ile bulabilen bir öz-bilinç, eş deyişle "bağımsız formlar, yaşamın varlığında [ya da dolaysızlığında]... örtük olan bilinçler" (*TF* 143) henüz geçerlilik kazanmamıştır. Saf kendisi için varlık, eş deyişle *öz*-bilinç olarak o, kendisini yaşam ile ölüm çelişkisi içinde sunmalı ve buna dayanabilmelidir. Yukarıda anlatılan haysiyet ilkesinin karşılıklılığı; bu "sunum"un sadece öz-bilincin öteki varlığı ortadan kaldırma çabasından ibaret olamayacağını, bundan ziyade onun varlığının, aynı zamanda kendi tekil varoluşunun üzerine yükselmeyi, "yaşama bağlılığı" (*TF* 144) içermesi gerektiğini mükemmel bir biçimde açıklar. Dolayısıyla, bu hat üzerinde kendi yaşamını sergilemek zorunda oluşunun nedeni, ötekini ortadan kaldırmaksızın ve ötekiyle çatışmaya girmeksizin kendinden emin olmasının olanaksızlığı değildir; bundan ziyade, hakiki anlamıyla kendi-için-varolmayı, yaşama olan bağlılığını yitirmeden, bir başka deyişle kendini salt "yaşam" olarak ortadan kaldırmadan elde edememesidir. Yalnızca böyle bir ortadan kaldırmada kendinden emin olabilir. Elbette, buna şu tür bir itiraz gelmesi olasıdır: Yaşamın karşılıklı olarak risk edilişi, yol açması gereken şeye, kendinden emin olmaya götürememektedir. Bu diyalektiğin ana noktası, hayatta kalanın teslim olandan daha fazla amaçlarına yakın olmadığı gerçeğinde ortaya çıkar. Öz-bilinci kendinden emin yapabilen, öteki öz-bilincin tamamen ortadan kaldırılmasından farklı olarak, onun geçersiz kılınması olmalıdır. Dolayısıyla, yaşam sadece kendine boyun eğdiren biri için değil, aynı zamanda öteki için de "saf öz-bilinç kadar özsel"dir: Öteki, özellikle birincinin yaşamına gereksinim duyar; ancak kendisi için değil, bir başkası için varolan bir bilinç

5. Hegel'in düşüncesine giriş olarak ortaya koymuş olduğu çığır açıcı eserinin de [*Introduction à la Lecture de Hegel*] gösterdiği gibi Kojève, bunu oldukça açık bir biçimde görmüştür. Rus Ekim Devrimi'nin döktüğü kanlarla ve bunun ardından gelen Marx'ı daha iyi anlama isteğiyle belirlenen Hegel'e giden yolu, Kojève'i, tam da ikna edici olmayan şekillerde Hegel'i tarihsel bir biçimde ele almaya götürmüştür. Her devrimin, her savaş gibi kanlı olduğu bir hakikatse de, burası Marksistleri veya Heiddeger'i çürütme yeri değildir. Kojève'nin çalışmalarıysa bugün de değerini korumaktadır; özellikle de, Hegel'in ölüm anlayışını anlama yolunda Jena elyazmalarının felsefi önemini ilk olarak açığa çıkaran o olduğu için.

olarak; zira o, kendisi için hakiki bir varlığa sahip değildir; boyun eğen bilinç, antikçağın kölesi gibi, "şey-lik", nesne, *res* gibidir. Bu nedenle, tanınma için girişilen yaşam ile ölüm mücadelesi deneyiminin sonucu, gerçekten de öz-bilincin sadece ötekinde kendini onaylattığında varolabileceğidir. Ancak, bu da onun çift olduğu ve efendi ile köleye bölündüğü anlamına gelmektedir.

Efendi-köle diyalektiği artık iki deneyim şekline bölünmüştür: Efendininki ile köleninki (*TF* 148).[6] Bu, efendinin bakış açısından herhangi bir sorun teşkil etmez. Efendinin, kölenin yardımı ve hizmeti sayesinde isteğinin tatminini sağladığını görmek kolay olacaktır. İstek öz-bilincinin bağlı kaldığı şeylerin bağımsızlığı artık geçersiz kılınmıştır. Köle kendisine verilen işi, efendinin "saf" hazzı için yapar. Kojève'nin dediği gibi, köle efendinin masasını kurar. Öyleyse neden efendinin bilinci halen yanlış/hatalı (*verkehrtes*) bir öz-bilinçtir? Hegel'in, burada, efendinin köleye olan bağımlılığı fikri üzerine oynayacağı beklenebilir. Bu bağımlılığı, sadece Marksist "genel grev" sloganından değil, aynı zamanda Nietzsche'nin geliştirdiği güç istemi/kudret iradesi diyalektiğinden de oldukça iyi bilmekteyiz; dahası bu durum, her gün karşılaşılan hizmet deneyimiyle de onaylanır. Efendi köleye bağımlıdır ve bu, efendinin öz-bilincinin yanlışlığını, tabir caizse asıl onun hizmet ettiğini gösterir. Efendinin köleye bağımlı hale geldiği ve bu nedenle efendi olma bilincinin sınırlı olduğu bir gerçektir. Ancak, Hegel'in diyalektik analizi çok daha sıkı örülmüştür. Efendinin öz-bilinci içerisindeki diyalektik tersine çevrilmeyi araştırır ve efendiliğe dışarıdan empoze edilen bir sınırlamadan memnun kalmaz. Salt efendinin bağımlılığı olgusuyla ilişkili olarak, efendinin tam anlamıyla efendiliğine izin verilmemesi fazlasıyla talihsiz bir durum değil midir sorusu sorulabilir. Kölesine bağımlı olduğunu bilen efendi, artık bir efendinin hakiki öz-bilincine değil, bir köleninkine sahiptir –öyle ki bu durum, köleye karşı endişeli bir boyun eğmenin en komik şekillerini içerdiğini bildiğimiz bir fenomendir. Bizim için böyle bir efendinin efendi olmadığı açıktır. Ancak, bu, efendi için de açık mıdır? Kendini efendi gibi hissederken, gerçekteyse korkması komik değil midir?

6. Krş. *TF* 148: "Köleliğin ne olduğunu ancak efendilikle ilişkili olarak gördük."

Efendinin bağımlılığının farkına varabilen bizler, şunu da biliriz ki, onun bağımlılığı aslında isteğe olan bağımlılıktır ve tanınma hedefini gerçekleştirememesinden kaynaklanmaz. Ama efendinin öz-bilincinde, onun çöküşüne neden olabilecek yeni bir yanlışlık düzeyine ancak, bir öz-bilinç olarak onun kendisinin, bir diğer öz-bilinçten daha aşağı seviyede olduğunu bilmesiyle erişilebilir. Bana göre, Hegel'in argümanındaki esas nokta, onun, efendinin kendi aşağı seviyede oluşunu fark ettiği noktayı tam olarak hedeflemesi ve daha açık olan bağımlılık diyalektiğini reddetmesidir. Hegel'in argümanı, efendi olan ve olmaya devam eden bir efendinin bilincini ele alır. Elde etmesi gereken her şeyi elde etmiştir o –özellikle de diğer öz-bilinç, kendisi-için-varolan olarak kendisini geçersiz kılmış ve ilk öz-bilincin ona yaptığını, o da kendine yapmıştır. Gerçekten de, köleye sadece nesne gibi davranılmaz, aynı zamanda o da kendine bir nesne gibi davranır; bir başka deyişle, her zaman o hizmet etmekle meşguldür ve dolayısıyla da kendi "öz-bilinci"ni yalnızca efendide bulur. Efendisine bağlı köle, her yaptığı işte kendini değil efendiyi düşünür. Efendi için [üzerinde çalışılan] şeylerin hiçbir anlama gelmediğinden; kendisi için yapılan hizmetlerde kendisini onaylanmış/kabul edilmiş gören efendinin saf kendisi-için-varlık olduğundan emindir. Burada, bu noktaya kadar tanınma sağlanmıştır.

Ancak, böyle bir kölenin varoluşunun efendi için, efendinin öz-bilinci için ne değeri vardır? Hegel'in argümanına bakalım. Kölenin en ufak bir bağımlılık hissi bile yaratmadığı en yüce efendi (ve özellikle "bu efendi"), hakikat olarak kendisi-için-varlığından bu suretle emin olmayacağını kavramak zorundadır. Bununla birlikte, kölede emin olduğu şey, hizmet etme bilincinin bağımlılığı ve önemsizliğidir. İşte, bu onun "hakikati"dir ve "yanlış/hatalı bir hakikat"tir. Böylece Hegel, diyalektik tersine çevrilmeyi öz-bilincin kendi içerisinde –onun iddiasında bulur, yoksa olgusal zayıflığında değil. Öz-bilincin hakikati efendinin bilincinde değil, hizmet etme bilincinde aranmalıdır –her ne kadar "başlangıçta" bu bilinç, "kendi dışında" olsa bile; eş deyişle, kendini efendide tanısa ve öz-bilincin hakikati olarak kendini görmese, yahut da, aslında efendinin değil, tam tersine bizzat kendisinin "bağımsız bilinç" olduğunu bilmese bile.

Bu nedenle, hizmet etme bilinci bilinç olarak kendini içine ittiğinde, eş deyişle bilinç kendi dışına çıktıktan sonra tekrar kendine döndüğünde, kendi içine çekildiğinde, tersine çevrilme görülür; ve aynen kendi içine çekilen bir kişi gibi, farklı düşünmeye başlar; ya da, bunu bir bağlama yerleştirecek olursak, şimdi kendine dair yeni bir farkındalıkla düşünür. Kölelik, tek başına alındığında, hakiki öz-bilincin antitezidir. "Hizmet eden için efendi, ilk başta özdür." Hizmet etme bilincinde, benliğin efendiye ve onun gereksinimlerine eksiksizce teslim edilmesi örtük olarak bulunur. Bu da, bir kişinin tüm gereksinimlerinin tek önemli şey olan hizmete, tek önemli kişi olan efendiye hizmete tâbi olduğu anlamına gelir. Böylece hizmet bilinci için "kendisi için olan bağımsız bilinç... hakikattir"; ancak görünüşe bakılırsa, o bunun tamamen farkında değildir. Bu bilinç henüz bir öz-bilince veya kendisinin kendisi-için-varlığına sahip değildir. Hizmet tamamen "öteki için" var olduğundan, bağımsız bilincin hakikati, eş deyişle bizzat kendisi bağımsız bilinç olan şey, "kendisi için" varolur, ancak henüz "kendinde" değildir.

Burada Hegel, bir kez daha, argümanını yaşam ile ölüm çelişkisinin öz-bilinç için oynadığı role dayandırır. Ölümü mutlak efendi diye adlandırır; bu ise, ondan daha büyük bir efendi olduğu ve kölenin kendini bunun hizmetine adayıp uğrunda bağımsızlığını feda ettiği anlamına gelmektedir. Bir kişi hizmetin gerektirdiği öz-teslimiyeti kabul ettiğinde, insan efendi de o kişinin doğal varlığıyla bağlarından "kopması"nı ve bunun gerektirdiklerini reddetmesini ister. Bu durum, kölenin kendisini kayıtsız şartsız tâbi kılmasıyla ima edilir. Hizmet eden bilinç için hiçbir şey efendinin memnuniyetinden önemli değildir. Ancak, tamamen sona erme anlamına gelen ölüm korkusu karşısında kendi dışındaki her şeyden vazgeçerken, kişi nasıl da kendisine, "yalın öz-bilince, saf kendisi-için-varlığa" tutunmak ister! Mutlak teslimiyet talep eden mutlak efendi, yani ölüm, titreyen bireyi tam anlamıyla yapayalnız, kendi başına bırakır. Bu noktada, tam da insanın tutunacağı hiçbir şey ölüm korkusu karşısında duramayacağı için, saf kendisi-için-varlık bilinç seviyesine yükseltilir; bir başka deyişle, artık bilinç kendisi için endişelenmektedir.* İşte, köleliğin şimdi

* Gadamer'in yorumu doğruysa, ölümün, Hegel'in bilinçten öz-bilince geçiş anlayışında oynadığı rol, Heidegger'deki otantik olmamadan (*inauthenticity*)

hizmet etmeye dayalı bir öz-bilinç kazanmasının nedeni budur: Köle, kendisi-için-varlık olmasını kendine yeni bir biçimde, hizmet etme işinde kendini feda etmesinden başka bir şekilde kanıtlar: "Hizmet etme bilinci, böylelikle her bir yanda (eş deyişle, sadece ölüm korkusu içindeki evrensel yok oluşta değil) doğal varoluşa bağlılığını geçersiz kılar ve çalışarak onu üzerinden atar." "Doğal varoluşu üzerinden atmak", bu noktada eriştiğimiz bir anahtar deyiştir; ve bu ifade, hizmet eden bilincin şimdi artık kendisi içinliğin farkına vardığı saf kendisi-için-varlık bilgisinin nasıl meydana geldiğini gösterir: Çalışma yoluyla. Çalışma, "engellenmiş istek"tir: Kendi isteğini hemen tatmin etmek yerine, bilinç kendisini muhafaza eder ve nesneyi yok etmez ("geciktirilmiş yok oluş"). Bundan ziyade, onu "şekillendirerek", üzerine kendi formunu işleyerek onu geride kalan bir şeye dönüştürür. Çalışan bilinç, nesneyi yaratırken "bağımsız varlığı kendisi gibi görme"ye başlar. Bunun anlamı açıktır. Burada yapabilmenin öz-bilinci söz konusudur ve o, kendisini sürekli ve devamlı olarak "şekil veriyor" ve vermiş olduğu şeylerde onaylanmış görür. Kendisi için olan öz-bilinç, çalışma yoluyla "kalıcılık unsuru"nda kök salar. Bu gerçekten de biçimlendirmenin olumlu yönüdür. hatta bu, kölenin bile sahip olabileceği bir öz-bilinç meydana getirir. Temelde ulaşmış olduğumuz nokta, Stoacı bilincin *eph hēmin*idir.*

---

otantikliğe geçiş anlayışında oynadığı rolle aynıdır. Hem Hegel hem de Heidegger için daha yüksek aşama, *Sein zum Tode*, ölüme yönelik olmak olacaktır; çünkü bireyi kendisiyle otantik bir ilişkiye geçirebilecek tek şey ölümdür (Krş. *Sein und Zeit*, 46-53. İng. ç.n.)

* *eph hēmin*: Stoa düşüncesinde, özellikle de Epiktetos'ta kullanılan bu ifade, bizim şeyleri ya da olayları kontrol altına alabilme durumumuza istinaden telaffuz edilir ve de gücümüz dahilinde, bizim kararımıza bağlı anlamlarına gelir. Aynı zamanda insanın iç dünyasındaki özgürlüğüne de işaret eder. İyi bilindiği üzere, Stoa düşüncesinde kontrol altına alabildiğimiz şeylerle kontrol altına alamadığımız şeyler arasında keskin bir ayrım vardır. Bu düşünceye göre, bizi dışsal anlamda etkileyecek olan şeyler, kontrol altına alamadığımız şeylerdir. Buna bedenimiz de dahildir; hatta Epiktetos için, kontrol altına alamadığımız şeyler arasında hayalgücü ile hafıza da bulunmaktadır. İçsel hayatta kontrol altına alabileceğimiz ve bu özelliğimizle de doğadan ve onun rasyonelliğinden pay alabildiğimiz tek şey, aklımız ve onun seçim yapıp karar ve yargı verme gücüdür. Evrensel *logos*la ortak olarak paylaşmış olduğumuz akıl yürütme yetisi, bizim elimizde olan şeylerle elimizde olmayan şeyler arasında bir ayrım geliştirebilmemizi sağlar. İşte, bizim kontrolümüz altında ya da doğamıza istinaden demekle kastedilen şey *eph hēmin*dir. (y.h.n.)

Hegel, pek çok gerekçelendirme ortaya koyarak bu düşünce dizisini bir ikincisiyle tamamlar; zira, "biçimlendirme"nin daha derine inen olumsuz bir yanı vardır ve burada korkunun aşılabilmesi mümkün kılınır.[7] Ancak şimdi, özgürlüğün soykütüğünde yer alan bir aşamayla, gerçekten de belirleyici bir aşamayla meşgul olduğumuz tamamıyla açıktır. Öz-bilincin özgürlüğü, yalnızca varolan şeylerde (*seiendes*) verili olan kendinin/benin onayını içermez, aynı zamanda varolan şeylere bağımlı olmaya karşıtlıkta kendini başarılı bir biçimde ileri sürer. Bilinç, çalışmasının ürününü sergilerken varolan bir şey olarak kendisi için değil, "kendisi için kendi-için-varlık" olarak ortaya çıkar. Burada da yine Hegel, öz-bilincin "yabancı gerçeklik önünde titremesi"ni, onun için belirleyici öneme sahip olarak görür. Aslında, hizmet ederek varolana dair salt endişe, kendi başına özgürlüğün başlangıcı değildir. Çatışma endişesiyle yaşamı onurun önüne koyan birine işaret eden durum, elbette ki, o kişinin en içteki liflerinde yer alan o titremeye –sadece onda bir kimsenin saf "kendisi-için-varlığı"ndan emin olduğu bir titremeye– henüz katlanmış olduğunu göstermez. Onura yapılmış bir saldırıyı görmezlikten gelen kişi, eş deyişle kendisi tanınmadığı halde yaşama tutunan kişi, gerçeklikte doğal varoluşun zincirine bağlı kalmıştır. Hegel, daha da ileri giderek, bir kimsenin, "bizzat kendisi bağımsız bir öz-bilinç olarak tanınma hakikatini elde edemese de bir kişi olarak tanınabileceği"ni söylemiştir ki, bu önemli bir iddiadır. Açıkça görülüyor ki, Hegel, hiç kimseyi bir nesne (*res*) olarak görmeyen ve bireyin her zaman kişi olarak tanınmasını isteyen yasanın, gerçek öz-bilinci tam olarak garanti etmediği, çünkü karar alırken "kişiyi göz önüne almayacak tarzda" yargı bildirdiği, eş deyişle herkesi eşit tanıdığı gerçeğine gönderme yapmaktadır. Bu durumda köleliğin ortadan kalkması, insanoğlunun köle olma duygusuna henüz son vermemektedir. Bu nedenle, bir efendi için daha fazla iş yapmıyor olması, bireyi hakiki öz-bilinç için özgür kılmaz. Aslında, bir kişinin serbest bırakılmış "maharet"i bile bu anlama gelmez. Bu

7. Sadece bir tür yanlış anlamaya [H. Popitz (1953), *Der entfremdete Mensch*, Basel, s. 131 vd] cevap vermek için diyebiliriz ki; Hegel'deki "olumsuz" [negatif] çalışma kavramı değerlendirilirse, bakış açısı her ne olursa olsun, aslında o olumlu [pozitif] bir kavramdır; zira Hegel, burada "olumsuz" olanda görüldüğü gibi, çoğunlukla kendine özgü kavramları da yine Hegelci bir anlamda kullanmıştır.

da, hizmet seviyesinde kalan bir özgürlüğü temsil edebilir; zira bu tür bir maharet, bağımsız ya da bilinç sahibi olmaksızın, eş deyişle hakiki anlamda yapabilme yetisi ve "belirlenim"in öz-bilinci olarak olmaksızın, her tür işte başarılı olabilir. Buna benzer olarak, inatçılığın da sadece özgürlüğü onayladığına inanılır ve gerçekte o da, isyankâr bağımlılığın bir şeklidir.

Öte yandan, çalışma hakiki öz-bilincin temeli olacaksa, yukarıda "yapabilme bilinci" olarak adlandırdığım terimden, "evrensel güç [ölüm] ve tam/bütünüyle nesnelleştirilmiş öz ile başa çıkabilecek bir şey"den (*TF* 150) türetilmelidir. Hegel, biçimlendirici etkinliğin karşıt olan, varolan formu geçersiz kıldığını vurgulayarak bu yapabilme özgürlüğü fikrini daha da geliştirmiştir. "Ancak bu nesnel olumsuz gerçeklik, önünde titrediği yabancı gerçekliğin ta kendisidir." Bu oldukça cüretkâr bir tezdir ve onu açıklamak bize düşer. Hiç kuşkusuz ölüm deneyimi, varoluşumuza nihai bir bağımlılığın deneyimidir ki; bu ikinci deneyim, kendisi-için-varlık olmada bu varoluşa hemen direnç gösterir. Her şeyin efendisi olan bu yabancı efendi, böylece öz-bilincimizin bağımlı olduğu yabancı olan her şey anlamına gelir. Bu bakımdan, böyle bir yabancı gerçekliğin her geçersiz kılınışı –ki bu sadece şeylerin varolan formunun becerikli bir geçersiz kılınması olsa bile–, kendi öz-bilincimizin bağımsızlığı demektir. Sadece burada, yapabilmenin öz-bilincine uygun onay mevcuttur; bir başka deyişle, sadece kendi yarattığı tek bir varoluşta değil, bunun ötesinde, yapabilme yetisi olarak kendisi-için-varlığında da "kendisi olarak kendisi için" olmaya başlar. "Kendini ileri sürer/koyar"; kendini kalıcılık temelinde kendisi-için-varlık olarak kurar ve bundan böyle o, titremesini endişe ve hizmete özgü olan kendilik hissiyle üzerinden atan doğal varoluş içindeki çözülmeden ibaret değildir. Efendi için çalışırken kendine ait bir zihne sahip değilmiş gibi görünse de (ve hizmet etmede gerçekten de böyle bir durum olmasa bile), hizmet eden bilinç kendini –sadece efendiye değil– çalışma olarak çalışmaya verdiğinde kendisinin bilincine varır. Bizzat kendisinin olan formu "dışarı çıkardığı" (bir başka deyişle [bir şey] yarattığı) vakit, kendini de tanır. Böylelikle, tam anlamıyla çalışma içerisinde kendisine ait bir zihne sahip olur: "İşte bunu yapabilirim!" Elbette bu, sözgelimi, sanat eserinin yol açtığı ve bize "işte bu benim!"

dedirten kendi/ben ile tam bir karşılaşma değildir henüz. Hegel'in, çalışma bilincinin nesneye vermiş olduğu ve onda bilincin kendini tanımasına imkân veren özel form hakkında endişesi yoktur. Gerçekte onun ilgisi hiçbir şekilde "nesne" değildir, sadece form *olarak* formdur (form *qua* form). Öz-bilinci burada onaylayan tek şey, formun kendini nesneye veren olması ve her seferinde bir ve aynı olmasıdır. Dolayısıyla, kendini onaylama, herhangi tekil bir varolanı gözden geçirmekle değil, sadece kişiye ait olan ve tam da bu nedenle, o kişinin yapabilme özgürlüğünde mevcut olan saf kendisi-için-varlığı ortaya çıkaran form içinde kazanılır. Onun için, tam olarak söylemek gerekirse bu, tam çözülmeye –ötekiliğin "değil"i tarafından yok edilmeye– karşı durabilen ve hakiki öz-bilinç için temel oluşturan yapabilme yetisi veya maharet değil, kişinin yapabilme yetisine dair bilincidir.

Özgürlüğün tarihi, hiçbir şekilde burada son bulmuyor; ancak özgürlük bilincinin tarihinde o belirleyici adım atılmıştır. Bu da şu şekilde gösterilir: Öz-bilincin "tamamen çözülmesi" olarak bu kendisi-için-varlık, "yeni bir öz-bilinç formu, *düşünen* bir bilinç, eş deyişle özgür öz-bilinç olan bir bilinç" olmuştur (*TF* 151). Burada ulaşmış olduğumuz nokta, içinde sen ile benin aynı olduğu hakiki anlamıyla evrenseldir. Bu [süreç], aklın öz-bilinci olarak geliştirilecektir. Gerçekten de akla sahip olmak ya da akılsallığı sergilemek, hiçbir tekil kendinin/benin kendini diğerinden daha üstün olarak düşünemeyeceği gerçeğini, kendine aldırmadan geçerli olarak kabul edebilmek anlamına gelir. İki kere ikinin dört ettiği benim doğrum değildir, senin doğrun da değildir, ne de bizler tarafından karşılıklı olarak kabul edilmeye ihtiyaç duyan bir doğrudur. Tüm gerçeklik olma kesinliği olarak akıldan başka bir şey değildir bu. Artık "öteki", akıldan başka bir şey olamayacağına göre, gözlemleyen aklın görüş noktasından deneyim için burada sağlam bir temel oluşturulmuş olur. Ancak, bunun da ötesinde, öz-bilincin tümüyle edimselleşmesi ya da gerçekleşmesi için, eş deyişle tüm etkin akıl için, nesnel gerçek dünyanın "yabancı olma anlamına gelebilecek her tür şeyi geride bırakmış olduğu" (*TF* 314)*

* Gözlemleyen Akıl (*Beobachtende Vernunft*) ve Öz-bilincin Gerçekleşmesi (*Verwirklichung des Selbstbewusstseins*), Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde birbirini izleyen iki aşamadır. Krş. *TF* 183 vd ve *TF* 255 vd. (İng. ç.n.)

özellikle doğrudur. Burada tine, eş deyişle, kanıta gerek olmayacak şekilde her şeyi birleştiren ve de etiğe dair olan ile gelenek gibi hakiki evrensellik formundaki tine ulaşmış bulunmaktayız. Bu evrensellikte öz-bilinç kaybolmamıştır; aksine o, kendini burada bulur ve tatmini için kendi tekilliğinin yanlış olduğunu fark eder.

Karl Marx'ın, efendi-köle diyalektiğini çok farklı bir bağlamda kullanmış olması bu bölümü anlamaya çalışırken işleri zorlaştırır. Yukarıda göstermiş olduğumuz gibi, Marx Hegel'i basit bir biçimde yanlış anlamış veya yanlış kullanmış değildir; zira çalışma yoluyla kölenin, [bu çalışmadan] hoşnut olan efendiden daha yüksek bir öz-bilince ulaştığı ve gerçekten de ilkinin, toplumsal varoluşunun dışsal dünyasındaki kölelikten özgürleşmesi için –ondan önce burjuva yurttaş için olduğu gibi– bunun gerekli olduğu doğrudur.

Bununla birlikte Hegel, kendi diyalektiğinde ücretli işçiyi değil, ilkesel anlamda bağımlı olarak çiftçiyi ve zanaatkârı betimler. *Tiers État*nın* devrimci yükselişinin siyasal sorumluluğu elde ettiği durum içerisinde, önce şehirlerin ve ardından da kölelerin kurtuluşu, yalnızca yapısal anlamda kapitalizmin ücretli-kölesinin özgürleşmesine benzemektedir. Gerçekte öz-bilinç için çalışmanın gerçek amacına, yabancılaşmamış çalışma dünyasında ulaşılır. Hegel'in betimlediği "tinin fenomenolojisi"nde, efendilik ile kölelik diyalektiğinden kaynaklanan öz-bilincin içsel özgürlüğü kesinlikle son söz değildir. Dolayısıyla, ücretli-köleyi sermayenin efendiliğinden kurtarmaya çalışıp daha sonrasındaysa başarısız olan eleştirel yaklaşım oldukça yüzeyseldir. "Edimsel" ile "akli olan"ın birliğini –ve sırası gelmişken, şeyleri oldukları gibi onaylama anlamına en kesin biçimde gelemeyecek olanı– öğreten kişiye karşı, güncellenmiş eleştirel bir bakış açısıyla, özgür olan öz-bilincin kendini nesnel gerçekliğin bütünü içerisine yerleştirmesi, etik tine dair dayanışmanın ve etik görenekleri içeren topluluğun apaçık hakikatine ulaşması ve de insani ve toplumsal bir hedef olarak aklın edimselleşmesini tamamlaması gerektiği önerilemez. Şüphesiz ki, Marx'ın Hegel'i eleştirdiği nokta burası değil; aksine, buna daha uygun görünen yer Hegel'in hukuk felsefesidir. Bununla

* Tiers État: Fransa'da Devrim öncesi üç toplumsal tabakadan (soylular ve ruhban sınıfı yanı sıra) ayrıcalıksız olanı için kullanılmış olan terimdir. Burjuva sınıfı ya da halkın büyük bir çoğunluğu olarak da tanımlanır. (y.h.n.)

birlikte, çağdaşlarıyla Marx'ın paylaştığı bilince ve idealizme dair dogmatik kavrayış; çalışmanın sadece düşüncenin eseri olduğunu ve akla uygun olanın ancak düşünce yoluyla gerçekleştirileceğini Hegel'in bir an bile asla hayal etmemiş olduğunu kavramaktan onu alıkoymuştur. Dolayısıyla, Hegel'in sözünü ettiği çalışma da maddi çalışmadır ve bilincin sahip olduğu deneyim, tüm zanaatların tine ilişkin olduğudur. Şimdi, modern sanayideki üretim tarzı ile sanayi toplumundaki insanlar arası ticaret şeklinin, tek başına öz-bilinci olanaklı kılacak olan işinde kendisi için önemli bir yer bulma şansını işçiye vermediğinin doğru olduğunu varsayalım. Bu türden çalışmanın kapsamlı doğası göz önünde bulundurulduğunda, her yerde hazır ve nazır olan şeyleri baskı altında tutma ve tüketime zorlama özelliğiyle, günümüz sanayi toplumunda kimin gerçekten özgür olduğu sorusu zorunlu olarak sorulacaktır. Tam da bu soruya cevap olması anlamında, Hegel'in efendi ve köle diyalektiği geçerli bir hakikati betimler görünür: Eğer özgürlük olacaksa, her şeyden önce bizi şeylere/nesnelere bağlayan zincir kırılmak zorundadır. İnsanlığı evrensel refaha götüren yol, herkesin özgürlüğüne giden yol değildir aslında. Bu, belki de, herkesin özgürlüksüzlüğüne giden yol olabilir.

# Hegelci Mantık İdesi

Hegel felsefesi onlarca yıl günah keçisi rolü oynadıktan ve empirik bilimlere yönelenler tarafından hor görülen spekülatif felsefenin özünü temsil ettikten sonra, yüzyılımızda sürpriz bir şekilde tekrar gözde hale geldi. Günümüzde hâlâ Hegel hakkında böyle bir değerlendirme Anglosakson dünyada egemendir. Hegelci felsefeye olan ilgi ilk olarak Yeni-Kantçılık devrinde artarak canlandı. Bu yüzyılın başında, İtalya, Hollanda, İngiltere ve Fransa'da spekülatif idealizmin etkileyici temsilcileri vardı. Sadece Croce, Bolland ve Bradley'i anımsamak yeter. Aynı zamanda Yeni-Kantçılık felsefesinde gizlice iş başında olan Hegelcilik, Almanya'da zamanın felsefi bilincinde, özellikle Wilhelm Windelband'ın Heidelberg çevresinde (bu çevreye Julius Ebbinghaus, Richard Kroner, Paul Hensel, George Lukács, Ernst Bloch ve diğerleri dahildi) ve Marburg Okulu'nun (Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer) süregelen gelişiminde kendini etkin kıldı. Gelgelelim, sözde Yeni-Hegelcilik Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştiriyi tekrarlamaktan ibaret olduğu ölçüde, Hegel'in gerçek bir felsefi güncellik kazandığı söylenemezdi.

Ne var ki bu durum, Almanya'da Heidegger'den gelen etkiyle ve sonrasında Fransa'da, her şeyden önce Alexander Kojève'in derslerinin Hegel'e toplum-bilimleri alanında uyandırdığı ilgiyle değişti. [Diğer etkileri önceleyen] bu iki teşebbüs, Hegel'in ilk büyük eseri *Tinin Fenomenolojisi*'ne belli tek yanlı bir felsefi ilgi uyandırdı. Buna karşın *Mantık* günümüze kadar daha çok arka planda kaldı. Aslında *Tinin Fenomenolojisi*, Hegel'in felsefesinin on dokuzuncu yüzyılın on yılları boyunca hüküm sürmüş olan

sistematik ana eseri değildir. *Tinin Fenomenolojisi*, daha ziyade, Hegel'in kendi düşüncesinin tamamını özel bir bakış açısı altında özetlemeye çalıştığı, bir çeşit ön habercidir. Takipçileriyle üç *Kritik* hakkında tartışmaya girişen bu eserlerin yazarı, Kant'ın aksine, bütünüyle şüphesiz bir biçimde Hegel için sistemine bu fenomenolojik giriş hiçbir anlamda felsefi bilimler sisteminin kendisi değildi. Buna karşın *Mantık Bilimi*, daha sonra *Ansiklopedi* olarak bilinen çalışmanın sunduğu felsefi bilimler sisteminin inşası yönünde sadece bir ilk adım değil, dahası bu sistemin ilk ve temellendirici parçasıdır. Ne de olsa *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* aslında sadece Hegel'in dersleri için bir ders kitabıdır. Hegel'in on dokuzuncu yüzyıldaki büyük etkisi, kitaplarının gizemli/gizli-anlamlı derinliğinden değil, derslerinin algıya hitap eden olağanüstü niteliklerinden gelmekteydi. Ne var ki, temel anlamda Hegel'in kitapları, *Tinin Fenomenolojisi* ve bilhassa *Mantık Bilimi*'dir. Hegel, felsefi bilimler sisteminin sadece bu parçasını fiilen tamamlamıştır. On dokuzuncu yüzyılda özellikle ilgi görmüş olan, Hegel'in yayımlanmış en ünlü kitabı *Hukuk Felsefesi* bile gerçekte sadece akademik öğretime yönelik bir ders kitabıdır ve sistemin bir parçasını edimsel olarak işlememektedir. Tüm bu olgular gösteriyor ki, *Mantık Bilimi*'ni Hegel incelemelerinde her zamankinden daha merkezî bir yere koymanın zamanıdır. Hegel'in mantık bilimi idesini kavramak şu anki felsefi ilgimizin talep ettiği tartışmaya zemin hazırlayabilecektir.

Öncelikle, Hegelci *Mantık* idesini genel olarak inceleyeceğim, daha sonra bu mantığın yöntemini, üçüncü olarak, Hegel felsefesinin en çok tartışılan problemlerinden biri olan *Mantık*'ın başlangıcını biraz daha dikkatle irdeleyeceğim, ve sonuç olarak dördüncü bir bölümde Hegel *Mantık*'ının güncelliğini bilhassa günümüz felsefesinde merkezî bir rol oynayan dil problemiyle ilişkisi bağlamında tartışacağım.

1.

Hegel *Mantık*'la, Kant tarafından tesis edilen transendental felsefeyi sonucuna ulaştırmayı ister. Hegel'e göre, şeyleri Kantçı transendental felsefenin bakış açısından inceleme yönteminin evrensel sistematik menzilini kavrayan ilk kişi Fichte'ydi. Fakat

aynı zamanda Hegel, Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin insan bilgisinin tümlüğünü öz-bilinçten geliştirmeye yönelik büyük görevi nihayetine erdiremediği kanısındaydı. Kuşkusuz Fichte'nin *Bilim Öğretisi* tam da bu görevi yerine getirme iddiasını cisimleştirmekteydi. Fichte öz-bilincin kendiliğindenliğinde, aslolan kökensel edimi (*Urhandlung*), kendi deyimiyle "etkin edimi" (*Tathandlung*) görüyordu. Kant'ın otonomi kavramı üzerinden pratik aklın özü olarak formüle etmiş olduğu öz-bilincin bu otonom edimi, eş deyişle, öz-bilincin kendini kendiyle olan ilişkisinde belirlemesi, insan bilgisine dair her hakikat için şimdi başlangıç noktası olacaktı. Ben "bu dolayımsız öz-bilinç"tir. (*Logik* I, Phil. Bib., s. 61). Buna karşın Hegel, böylelikle öz-bilinç olarak saf bir "Ben" idesinin/düşüncesinin yalnızca "dolayımsız olarak koyutlandığı"nı vurgulayacaktır. Böyle öznel bir koyut/postüla, Hegel'e göre, burada Kendiliğin (*Selbst*), yani transendental anlamda Benin ne olduğu konusunda sağlam bir kavrayışın teminatını vermez.

Bu noktada kişi Hegel'in şemasını kolayca benimsemekten kaçınmalıdır; sonuç olarak, bu şemaya göre Fichte salt öznel idealizmi öğretmiş ve Hegel, bu öznel idealizm ile Schelling'in doğa felsefesinin nesnel idealizmini mutlak idealizmin büyük, muteber sentezinde birleştiren ilk kişi olmuştur. Gerçekte, Fichte'nin *Bilim Öğretisi* daha çok mutlak idealizm idesine/düşüncesine, öz-bilincin tamamlanmış bütünlüğü olarak bilginin tüm içeriğinin gelişimine dayanmaktadır. Bununla birlikte, Hegel'e şu konuda hak verilmelidir: Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nin bu mutlak bakış açısına erişimi, eş deyişle empirik Benin transendental Bene yükseltilmesi ve ona arıtılması, başarılmış olmaktan çok varsayılmıştır. Söz konusu bu yükselme, tam da Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* aracılığıyla başardığını iddia ettiği şeydir. Kişi meseleyi şu şekilde de ifade edebilir: Hegel, saf Benin tin olduğunu gösterir. Bu, görünüşteki tinin kat ettiği yol üzerinde edinilen sonuçtur. Tin bu yolu, hem bilinç ve öz-bilinç olarak ("Biz"in "tanınmış/kabul görmüş" öz-bilinci de olarak) görünüşünü hem de bilinç ile kendinde (*an sich*) karşıtlığını barındıran aklın ve tinin tüm biçimlerini geride bırakarak kat eder. Benin hakikati saf bilmedir. Bu yüzden, *Fenomenoloji*'nin "mutlak bilme" üzerine son bölümünün sonlarında, momentleri artık belirli bilinç biçimleri değil, belirli kavramlar olan "felsefi

bilim" idesi bulunur. Ancak bu ilk haliyle mantıktır. O halde, bilimin başlangıcı bilincin deneyiminin sonucuna dayanır. Bilincin bu deneyimi duyusal kesinlik ile başlayıp, Hegel'in "mutlak bilme" olarak adlandırdığı, sanat, din ve felsefeden oluşan tinin biçimleriyle (*Gestaltungen*) tamamlanır. Bunlar mutlaktır, çünkü artık kanılara dayanan hiçbir bilinç, bu biçimlerin içinde kendini tam bir olumlamayla gösterenin ötesine geçmez. Bilim ilk olarak burada başlar, çünkü ilk kez burada düşünceler, eş deyişle kendi saf belirliliğinde/belirlenmişliğinde saf kavram, düşünülür (*TF* 562). Böylece mutlak bilme, Fichte'nin transendental Ben kavramının hakikatinin ortaya çıktığı anlamda sadece özne olan bir varlık olarak değil; akıl ve tin, dolayısıyla da edimsel olan her şey olarak bir arındırmanın sonucudur. En özgün temellendirmesi olan bu temellendirmeyle Hegel, Aristoteles'in *nous*u ya da Aquinas'ın *Intellectus agens*i hakikat olarak düşünmesine benzer biçimde, metafizik hakikati mutlak bilme olarak yeniden inşa etmiş ve böylece (Tanrı'nın yaratımdan önceki düşüncelerini açımlayan) evrensel bir mantığı mümkün kılmıştır. Dolayısıyla, Hegel'in öz-bilincin öznel formlarını aşan tin kavramı, bütün öz-bilinç problematiğini önceleyen Platoncu-Aristotelesçi geleneğin *logos-nous* metafiziğine kadar geri gitmektedir. Hegel bu yolla Grek *logos*unu modern, kendi kendini bilen tinin zemininde yeniden temellendirme görevini kendince yerine getirmiştir. Bilincin kendisine ilişkin öz-aydınlanmasından (*Selbstaufklärung*) doğan ışık, başka hiçbir onto-teolojik temellendirmeye gerek duymaksızın tüm hakikati aydınlatır.

Eğer kişi Hegelci mantığın idesini bu perspektiften tanımlamak isterse, Platoncu diyalektikle karşılaştırma faydalı olur; çünkü bu Hegel'in her zaman aklında olan modeldir. Grek felsefesinde o, *logos* felsefesini gördü; başka bir deyişle, Grek felsefesinde "saf düşünceleri kendi içinde düşünme" cesaretini gördü. Vardıkları sonuç, ideler evreninin açığa serilişi/açımlanmasıdır. Hegel, benim şimdiye kadar gösteremediğim yeni bir ifadeyi kullandı. Bu, "mantıksal" ifadesidir. Onun burada tanımladığı, Platoncu felsefenin diyalektik olarak geliştirdiğine benzer biçimde, idelerin toplu-alanıdır/yekpare kozmosudur (*Gesamtbereich*). Platon, her düşüncenin hesabının verilmesi itkisi tarafından yönlendirilmek-

teydi. Platon'un ideler öğretisi, Platoncu Sokrates'in [diyaloglarda yaptığı gibi], hesap verebilirlik (*λόγον διδόναι, logon didonai*) hususundaki büyük talebini, onun ideler teorisine uygun bir biçimde yerine getirmeyi amaçladı. Şimdi *Mantık*'taki Hegel diyalektiği, tekil düşüncelerin hepsini bir sistem içinde açıklamak suretiyle her bir tekil düşüncenin haklılığının açıkça hesabını verme gerekliliğini yerine getirdiğini iddia edecektir. Elbette bu "hesap", soru ve cevaplar yoluyla kavrayış üreterek sözüm ona bilme-temsillerinin/bilgi-tasarımlarının ardı ardına üstesinden gelindiği Sokratesçi diyalogların canlı yürütülüşü üzerinden verilemezdi.* Bu türden bir "hesap", Platon'un yapmış olduğu gibi bu yordamı ideler öğretisinde temellendirerek de verilemezdi; aksine kartezyen yöntem düşüncesinde nihai temeli/zemini olan ve transendental felsefe bakış açısı altında öz-bilinç ilkesinden gelişen, "bilim"in yöntemedayalı sonucu temelinde olmak zorundadır. İçinde tinin "kendi varoluşunun/belirli-varlığının (*Dasein*) saf öğesine, kavrama" eriştiği" *Mantık Bilimi*'nde saf kavramların sistematik türetimi peşi sıra bir bütün olarak bilim sistemini belirler. Söz konusu türetim, düşüncenin tüm olanaklarını belirliliğin hep belirlemeye devam ettiği bir zorunluluk olarak sunar –bir anlamda Platon'da ruhun kendisiyle yürüttüğü sonsuz diyalog, sadece formel bir model olarak hizmet etmiştir.

2.

Hegel'in, onun aracılığıyla geleneksel mantığı halis bir felsefi bilime dönüştürmenin yolunu araştırdığı yöntem –diyalektik yöntem– düşüncesi anlaşılacaksa, Grek felsefesine bir geri bakış da gereklidir. Diyalektik, duyu deneyiminde beliren durumun aksine, düşüncenin, ve yalnızca düşüncenin talep ettiğine tutarlı ve amansız bir şekilde bağlı olan Elealıların muhteşem cesaretinden gelişir. Hegel'in ünlü ifadesinde belirttiği gibi, bu Grek düşünürler ilk kez sağlam zemini geride bırakıp sadece düşünce yardımıyla düşünmenin engin denizine açılmayı göze almışlardı. Elealılar, Kant'ın başeseri olan "*Saf*" *Aklın Eleştirisi*'nin başlığında hâlâ

* Gadamer'in ilk yayımlanan kitabı, *Platos Dialektische Ethik*, tartışmayı yönlendirmenin Sokratesçi tekniğini işliyor. Krş. 2. Bölüm: "Das Gespräch und der *Logos*", s. 22 vd ve 5. Bölüm: "Der Sokratische Dialog", s. 40. (ç.n.)

kulağımıza çalınan “saf” düşünmeyi talep eden ve uygulayan ilk düşünürlerdi. “Saf düşünme” ifadesi açıkça Pythagorasçı-Platoncu bir kaynağı işaret etmektedir. Arınmadır, düşünceyi herhangi bir bulanıklıktan kurtaran *katarsis*tir.

Platon bu saf düşünme sanatını, sunduğu Sokratesçi tartışmalarda resmetti; ki burada düşüncenin [mantıksal] sonucu hatasızca takip edilir. Ancak Hegel gayet haklı olarak, Platon diyalektiğinin eksikliğinin sadece olumsuz olması ve olumlu bir bilimsel bilgi oluşturamaması olduğunu vurgulamıştır. Gerçekte Platoncu diyalektik aslen bir yöntem olmadığı gibi, Fichte ya da Hegel'in transendental yöntemi hiç değildir. Burada mutlak bir başlangıç yoktur ve [bu diyalektik], bilme ile bilinen arasındaki karşıtlığı aştığı söylenebilecek olan ve –kavramın kendi içinde süregelen belirlenimi olarak bütün bilgi içeriğinin tamamlanmasını sağlayacak biçimde– tüm bilgiyi içinde kavrayan bir mutlak bilme idesi üzerine kurulmaz. Platon'da Hegelci düşünme için model niteliğinde olan başka bir şey vardı: İdelerin [birbirleriyle zincirleme] bağlantısı (*Verkettung*). Platon'un özellikle *Parmenides*'te geliştirdiğini gördüğümüz temel kanaate göre, tek bir idenin hakikati yoktur, dolayısıyla da yalıtılmış bir ide her zaman hakikatin yanlış teşhisini ifade eder. İdeler, tartışmada karşımıza çıktıkları gibi veya ruhun kendiyle olan konuşmasında olduğu gibi, sadece birbirlerine bağlanmış, birbirleriyle karışmış ya da kaynaşmış olarak her seferinde “orada”dırlar. İnsan düşüncesi, kökensel, sonsuz, görüleyen tin gibi kurulmaz; aksine her zaman düşüncelerinin diskürsif/gidimli gelişiminde olan neyse sadece onu kavrar. Kant kavramların meşruiyetini olanaklı deneyimle sınırlandırmakla, bilhassa bu kavrayışı keskinleştirmiştir. Oysa Platon'un *Parmenides*'inin ardında görünür olan hakikat, *logos*un daima bir ideler kompleksi, idelerin birbiriyle ilişkisi olduğuna işaret eder. Ve Hegel'in *Mantık*'ının ilk hakikati Platoncu bir hakikattir; *Menon* diyaloğunda dahi, tüm doğanın birbirine bağlı olduğu, dolayısıyla da bir şeyin anımsanmasının her şeyin anımsanmasının yolu olduğu ifade edildiğinde bu Platoncu hakikat yankı bulur. Tek başlarına ideler yoktur, ve diyalektiğin görevi kendi-içinliğin (*Fürsichsein*) hakikatsizliğini ortadan kaldırmaktır.

Bu durum en kolay, refleksiyon-belirlenimleri* hususunda görünmektedir. Herkes bilir ki, eğer özdeşlik aynılıktaki ayrımı da içinde barındırmamış olsaydı, kendi başına hiçbir anlamı olamayacaktı. Ayrım olmaksızın özdeşlik mutlak hiçlik olacaktı. Dolayısıyla refleksiyon-belirlenimleri, idelerin birbirleriyle olan içsel bağlantıları için en ikna edici argümanı sağlar. Aslında bu belirlenimler *Sofist*'teki argümantasyonun temelidir; çünkü onlar, genel bir konuşmanın bütünü içinde idelerin herhangi bir kaynaşmasını mümkün kılar. Şimdi kuşkusuz, Platon'un ideler-diyalektiğinde dahi, haddizatında *logos*a ait olan saf refleksiyon-kavramlarının, "dünya-kavramları"ndan tam açıklığıyla ayrı tutulmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Böylece *Sofist*'te, *Timaios*'ta da olduğu gibi, devinim ve durağanlık/dinginlik gibi "kozmolojik" kavramlar refleksiyon-kavramları olan ayrımla ve aynılıkla tuhaf bir şekilde birleşiyor. Bu birleşme, [Hegel'in] diyalektiğin ideler bütününü düşünülebilir yaptığı yönündeki iddia[sı]nın temelidir. Aynı zamanda, [Platon'da] *Sofist*'in ortaya koyduğu, tüme-bağlanabilir "varlığın sesleri"ne tekabül eden "kategoriler" ile her biri yalnızca sınırlı bir varlık alanını ifade eden olana/içeriğe dair kavramlar arasındaki temel ayrım tartışılmaz. Oysa Hegel'in iddiası tam da buraya bağlanır. Onun için nesneye dayalı-kavramlar ile refleksiyon-kavramları aynı gelişimin sadece farklı safhalarıdır: Varlık kavramları ile öz kavramları kavram öğretisinde tamamlanır. O, düşüncemizin tüm temel kavramlarını sistematik olarak birbirinden geliştirmek ister; zira onlar, kavramların toplam belirlenimlerine sahiptir, eş deyişle mutlağın ifadesidirler ve yalnızca sistematik yöntem tüm kavramların bağlantısının açımlanmasına ihtiyaç duyar. "Kavram" öğretisinde yerine getirilen/tamamlanan şey, tıpkı Kant'ın [kategori] kavramıyla benzer olan Aristoteles'in "kategori" kavramıyla aynı ölçüde, düşünce ile varlığın birliğidir. Yeni mantık bilimi düşüncesinin dayandığı kavramdan [yola çıkarak] Hegel, açık bir şekilde geleneksel mantık biçimine karşı koyar. Kant'ın, transendental felsefenin duruş noktasına eriştikten, ve nesnenin ne olduğunun/nesnelliğin (*Gegenständiglichkeit*) *logos*unu, eş deyişle kategoryal inşa üzerine düşünmeyi öğretmesinden sonra

* Krş. L II 23. (ç.n.)

mantık artık formel mantık olarak kalamazdı, salt kavram, yargı ve tasımın formel ilişkisiyle sınırlanan.

Hegel'in mantığa getirmek istediği yeni bilimsellik, anlama yetisinin evrensel sistemine dair geleneksel Kantçı teoriyle başlayıp [bunu] "bilim"in bütününe geliştirmek yönündedir. Bu kategoriler sistemi de düşüncenin kendi üzerine refleksiyonundan çıkarılırken, kategoriler yine de hiçbir şekilde salt refleksiyon-belirlenimleri değildir. Kant refleksiyon-belirlenimlerini "amfibolik/belirsiz anlamlı" olarak adlandırmaya kadar gitti ve onları kategoriler tablosundan çıkardı, çünkü kesin bir nesne-belirleme işlevine sahip değildiler. Kategoriler, beyanatın/ifadenin ya da düşünmenin salt form-belirlenimleri de değildir; aksine, bir beyanatın form-belirleniminde varlığın-düzenini kavradıkları iddiasını ortaya koyarlar. Aristoteles'te de bu böyledir; diğer yandan Kantçı sentetik *a priori* yargılar teorisi de saf anlama yetisi kavramlarının, uzay ve zamanda verili olan deneyim dünyasına meşru bir şekilde nasıl uygulanabileceğini gerekçelendirmeye çalışır. Şimdi Hegel'in mantık düşüncesi, varlığın deneyimin nesnesini kuran temel kavramları olarak bu geleneksel kategoriler öğretisi ile düşüncenin sadece biçimsel belirlenimleri olan refleksiyonun saf belirlenimlerini bağdaşık bir bağlamda kavrayacaktır. Başka bir deyişle, Hegel ilk kez Aristoteles metafiziğinde görülen "form" kavramına kökensel nesnel işlevini geri vermeye çalışır. Varlık öğretisi ile Öz öğretisini Kavram öğretisinde birleştiren Hegel mantığı bu şekilde anlaşılır. Varlık öğretisi nicelikle niteliği içerdiği ölçüde Kant'ın kategoriler tablosunu takip eder. Öte yandan, Öz ve Kavram öğretileri ilişki ve kiplik kategorilerini açıklarlar. Tüm bu olası belirlenimler şimdi, daimi kendini değilleyen olumsuzluğun huzursuzluğu (*Unruhe*) içinde sistematik olarak çıkarımlanır.

Bu yolla mükemmelliğe ulaştırılan mantık biliminin ideali, bu mükemmelliğe öznel anlamda herhangi bir biçimde ulaşılabileceğini ima etmez. Hegel'in kendisi, mantığının bir girişim olduğunu ve nihai mükemmelliğe gereksinim duyduğunu tamamen kabul eder. Hegel'in kastettiği açıkça şudur: Kişi onun sadece ana hatlarıyla sunduğu taslağı ince ayrımları ortaya koyacak biçimde geliştirebilir; nitekim Hegel de derslerinde açıkça türetimin çeşitli yollarını denemiştir. Dolayısıyla, sayesinde kavramların

içsel bağlantılarının kendilerine özgü diyalektiklerinin yardımıyla kendilerini açımladığı yöntemsel zorunluluk, öznel anlamda bir zorunluluk değildir. Aslında Hegel'in kendisini kendi yayımları içinde bile düzelttiğini görülebilir; bu durum sadece örneğin *Mantık*'ın ilk cildinin birinci ve ikinci baskıları arasındaki farkta değil, aynı metin içinde de tespit edilebilir. Örneğin, aynı konuyu farklı bir bakış açısından sunmak istediğini ya da aynı sonuca farklı bir yoldan da ulaşılabileceğini vs söyleyebilir. Hegel'in işaret ettiği nokta, sadece *Mantık*'ta önünde duran büyük görevi tamamlamamış olduğunu değil, bunun ötesinde bu görevin mutlak anlamda tamamlanamaz olduğudur.

Bunu takip eden iddia şudur: Kavramların düşüncedeki işleyişleri ile onların temalaştırılmaları arasında bir ayrım yapılmalıdır. Eğer kişi bir önerme oluşturmak isterse, her zaman Öz kategorilerini, örneğin refleksiyonun belirlenimlerini kullanmasının kesinlikle gerekli olduğu açıktır. Özdeşlik ve ayrım kategorilerini oyuna dahil etmeden bir cümle dile getirilemez. Bununla birlikte, Hegel *Mantık*'ına bu kategorilerle başlamaz ve nitekim bunun ona hiçbir faydası olmazdı. Refleksiyonun bu kategorilerini daha en başta geliştirmek isteseydi bile hem özdeşliği hem de ayrımı halihazırda varsaymak zorunda olurdu. Cümle kuran herkes farklı kelimeler kullanır ve her bir kelimenin neyi ifade edip, neyi etmediğini anlar. Bu şekilde her iki kategori de –özdeşlik ve ayrım– zaten ima edilmiş olur. Böylece, Hegel'in sistemi için aklında olan amaç onu başka bir yapıya başvurmak zorunda bırakır. Bütün kategorilerin bağlantısını birbirlerinden türetmek için Hegel'in sahip olduğu ölçüt, belirlenimin kendisinde verilidir. Tüm kategoriler bilginin, eş deyişle kavramın "içeriği"nin belirlenmişlikleridir. Kavramın hakikatine ulaşabilmek için içerik, kendisini belirlenmişliğinin çeşitliliğinde açımlamak zorundayken, bilim en az belirlenmiş olan yerden başlamalıdır. Bunda Mantık'ın yapısını yöneten ölçüt yatmaktadır. Söz konusu ölçüt, bir anlamda içinde neredeyse hiçbir şeyin kavranmadığı en genel olandan, eş deyişle en belirsizden, Kavramın tam içeriğine doğru düzenli bir ilerlemedir. Düşünmenin bütün içeriği bu yolda gelişir.

*Mantık*'ın idesini daha kesin bir şekilde tanımlamada *Mantık*'ın ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin yöntemleri arasındaki farkın tam

olarak bilincinde olmamız gerekir. *Mantık*'ın girişinde Hegel, *Fenomenoloji*'nin diyalektiğinden kendi diyalektik yönteminin ilk örneği olarak bahsediyor. Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'de sunulan diyalektik ile *Mantık*'taki diyalektik arasında kesin olarak nihai bir fark yoktur. O halde, *Mantık Bilimi*'ni takip eden *Ansiklopedi*'ye dayandırılan, fenomenolojik diyalektiğin henüz diyalektiğin saf yöntemini temsil etmediği yönündeki inanç savunulamaz; çünkü *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ündeki bir olgu bize gösteriyor ki, Hegel *Fenomenoloji*'nin diyalektik yöntemini bilimsel olarak tanımlarken *Mantık*'tan örnekler kullanıyor. Aslında bu "Önsöz" iki bölümü olan bir sisteme giriş olarak yazıldı: "Tinin Fenomenolojisi" ve "Mantık ve Metafizik". Ancak yine de *Fenomenoloji*'sinin hangi bağlamda bir bilim olduğu, eş deyişle, görünüşler dizisinin hangi bağlamda zorunlu bir dizi olduğu anlaşılacaksa, bazı farklılıklar olduğunun bilincinde olunmalıdır. Her bir durumda diyalektik yöntem, düşünce dizininin açılımının keyfî olmadığını, düşüncenin gelişimine öznel bir müdahalenin yapılmadığını ve bir noktadan herhangi birinin kendine göre "seçtiği", dolayısıyla da konuya dışsal kalan bir sonraki noktaya geçişin mümkün olmadığını garanti etmek zorundadır. Hatta bir düşünceden bir sonrakine ya da bilginin bir formundan bir sonraki formuna ilerleme içsel bir zorunluluktan çıkarılmalıdır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu ilerleme kendini sürecin sonuna kadar en girift biçimde ortaya koyar.

*Fenomenoloji*'nin diyalektiğinde bölümler şu şekilde kurgulanırlar: Bir kural olarak önce diyalektik zıtlıklar, her seferinde ilgili tematik kavramdan –örneğin Duyu-Kesinliği ya da Algı kavramından– geliştirilirler. Dolayısıyla, kavramlar ilk olarak "bizim için" olduklarında, bizim onlar hakkındaki refleksiyonumuzda geliştirilirler. Ancak o zaman, bilincin kendisinin deneyimlediği ve sayesinde nesnesine dair kendi görüşünü değiştirdiği diyalektik betimlenir. Örneğin bilinç, kendisini dolduran duyu-kesinliğinin "evrensel bir *bu*"dan daha fazlası olduğunu artık düşünemez ve kastının "şey" olarak algıladığı bir "evrensel" olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Şimdi şu doğrudur: Eski bilme biçiminin hakikati olarak ortaya çıkan, yeni bir bilme biçimi gibidir ve yeni bir nesneyi kastetmektedir. Ancak örneğin "evrensel bu"nun "şey"in somutluğu olduğunu ve kesinliğin algının kesinliği oldu-

ğunu öğrenmek belli ölçüde sürprizlidir. Bundan sonra bilincin bulaşacağı diyalektik, "şey"in ve özelliklerinin diyalektiği, içerik bakımından daha zengin olan ve zorunlu bir çıkarım olmayan yeni bir hipotez (*Setzung*) gibi görünmektedir. Yine de bana burada yanlış bir beklenti içindeymişiz gibi geliyor. Yeni bilme formunun diyalektiği, örneğin içinde zıtlıkların açımlandığı "şey"in ve algısının diyalektiği, kuşkusuz hipotez olma karakterine sahiptir. Ancak *Fenomenoloji*'sinin bilimselliğini tesis eden bu diyalektik değildir. Aksine, kendi refleksiyonumuzda ördüğümüz bu diyalektik, daha çok bilincin doğal önvarsayımları üzerinden sürekli oyuna dahil olan bir dolayımdır sadece. Bilincin bizzat sahip olduğu ve bizim gözlemleyip kavradığımız "deneyim"se bilakis fenomenolojik bilimin asıl nesnesidir. Kavramın içkin olumsuzluğu, –kendisini ortadan kaldırıp koruyarak aşmak ve belirlemeye devam etmek doğrultusunda– sadece deneyimde açımlanır. Bunda "bilim"in zorunluluğu vardır ve bu zorunluluk *Fenomenoloji*'de, *Mantık*'ta olduğuyla aynıdır.

*Tinin Fenomenolojisi*'nde bu bilimsel ilerleme, bilincimizin kanısı ile söylenende gerçekten içerilen şey arasında gidip gelir. Böylece, söylemek istediğimiz şey ile gerçekte söylemiş olduğumuz şey arasında her zaman bir zıtlık buluruz. Sürekli olarak yetersizliği ispatlanmış olanı terk etmeye ve ne kastettiğimizi yeniden söylemeyi denemeye mecbur kalırız. Bu, *Fenomenoloji*'yi hedefine, yani şu içsel görüye taşıyan yöntemli ilerleme biçimidir: Bilme, artık kanımız ile (var)olan şey arasında hiçbir farkın kalmadığı yerdedir.

Öte yandan, *Mantık*'ta kanıya/kasta kesinlikle yer yoktur. Burada bilme içeriğinden farklı değildir. Gerçekte, *Fenomenoloji*'nin ulaşmış olduğu sonuç kesin olarak şuydu: İçinde "kanıya sahip olmak"/"kastetmek" ile "kanıya sahip olunan şey"/"kastedilen şey" arasındaki farkın artık kalmadığı yer bilimin en yüksek formudur. Sanat eseri tarafından sağlanan "Ben" ve "şey"in aynılıkları ilk ikna edici serimlemedir. Sanat eseri artık anlaşılmak için kendi ötesinde duranla ilişkilendirilmeye ihtiyaç duyan bir şey değildir. Aksine, o bir "önerme"dir ["beyanat"tır], eş deyişle nasıl anlaşılacağını kendisi dikte eder. Felsefe olarak bilim de "mutlak" bilmenin aynı duruş noktasını varsayar. Bu yüzden *Mantık*'ın temellendirici birinci bölümünde varlık olanaklarının bilimi yapılırken düşüncelerin

saf içeriğiyle, düşünenin öznel kanaatinden tamamen bağımsız düşüncelerle ilgileniriz. Burada amaçlanan mistik bir şey değildir. Hatta sanat, din ve felsefedeki bilme onları düşünen herkeste aynıdır, dolayısıyla da bu anlamda tekil bir bilinci bir diğerinden ayırmak artık anlamsızdır. Öznel kesinliğin önermelerde yer alan bu biçimleri, artık kanaatin çekincelerine muhatap olmadığı için tinin en yüksek biçimlerdir; çünkü aklın evrenselliğini tesis eden şey her türlü öznel koşuldan bağımsız olmasıdır.

Eğer *Mantık*'ta "öznel olan" artık hiç yer almayacaksa, o zaman *Mantık*'ın diyalektiğini anlama çabasında şu soru ortaya çıkmalıdır: Düşüncenin deviniminin artık deneyimlenmediği bir yerde kavramın devinimi nasıl gelişebilir? Neden kavramların sistemi, sadece düşüncenin deviniminin eşlik ettiği bir şey değil de kendisi devindirilmiş ve devinen bir şeydir?

*Tinin Fenomenolojisi*'nde düşünce deviniminin yolu da hedefi de açıktır. Burada esas olan, kendini düşünen gözlemciye sunduğu haliyle insan bilincinin deneyimidir. Bilinç, ilk hatalı kanaatlerine (örneğin duyu-kesinliğinin sözüm ona hakikat olduğu varsayımına) tutunamaz hale gelir ve bir biçimden bir başka biçime, bilinçten tinin en yüksek nesnel formlarına itilir ve nihayet "sen" ile "ben"in aynı ruh olduğu mutlak tinin formlarına ilerler. Peki ama, düşünmenin devinimiyle hiç de ilgilenmeden sadece düşünsel içeriklerin konu edildiği *Mantık*'ta devinim nereden başlamalı ve yol yürümelidir? *Mantık*'ın problemi tam olarak budur ve gerçekte bu, Hegel'in tüm sistematik projesinin en tartışmalı noktasıdır. Hegel hayattayken dahi Hegel'in hasımları –ki, bunların ilki ve en önde geleni Schelling'di– *Mantık*'ta idelerin deviniminin nasıl başlayabildiği ve nasıl devam ettiği sorusunu tartışıyorlardı. Görünüşteki bu güçlüğün Hegel'in transendental mantığı anladığı bakış açısı olan refleksiyonun bakış açısına yeterince bağlı kalmamaktan kaynaklandığını göstermek isterim.

Bu bağlamda Platon'un *Parmenides*'ine göndermede bulunmakta fayda var. Orada da düşüncenin deviniminin içine çekiliriz, ancak şüphesiz bu devinim, bir hedefe yönelmiş sistematik bir devinimden daha çok, coşkunun devinimine ya da "mantıksal" mest oluşa benzer. Orada da düşünce devinir, deyim yerindeyse kavramlar birbirlerini çağırır. Hiçbir kavram tek başına kalmaz,

aksine her bir kavram kendini bir başka kavrama bağlar ve nihai olarak karşıtlık ortaya çıkar. Bu yola *Parmenides* amacına, başka bir deyişle bir idenin "kendi için" (*Fürsichdenken*) düşünülemeyeceğini gösterme hedefine ulaşır. Belirli bir şey sadece ideler bağlamında düşünülebilir, şüphesiz tersini de düşünmek aynı ölçüde meşrudur. Elbette ki, burada Hegel'in yönteminden eser yoktur. Burada sahip olduğumuz şey, daha çok, bir tür daimi karmaşa çünkü hiçbir ide kendi başına geçerli değildir ve yine çünkü düşüncenin kaçınılamaz olarak ulaştığı çelişik sonuç yeni hipotezleri çağırır. Burada hâlâ belli bir "sistematik" içerilir, çünkü varlık olan Bir, onda düşünülen Çokta açımlanır ve diyalektik bir oyun misali idelerin evrensel bağlarının ve ayrımlarının uç noktalarını geliştirerek bütünü kat eder. Sonuç olarak, *Parmenides* olası bilgi alanının sınırlarını çizmesi bağlamında da "sistematik"tir.

Ancak Hegel'in kendi mantığı için iddia ettiği şey yöntemsel olarak çok daha katıdır. *Mantık*'ta yalnızca önerilmiş olan ve ideler şebekesinde birbiri ardına tutarsızlığa indirgenen hipotezler dizisi yoktur. Sağlam bir başlangıç noktası saptanır ve sonrasında öznenin artık müdahale etmediği yöntemli bir süreç başlatılır. Ancak, devinim ve ilerleme gibi şeyler bu mantıksal düşünme yapısı içinde nasıl başlar? Bu, *Mantık*'ın başlangıcı kullanılarak gösterilmek zorundadır.

Şüphesiz bu yönde ilerlerken aklımızdan çıkarmamamız gereken nokta, doğru bir şekilde Hegel'in metinleri olarak adlandırılabilecek olan şeyin ortaçağ felsefesinde *corpus*a göndermede bulunan şeyle aynı türden olduğudur. Hegel sürekli olarak girişlerin, yorumların, eleştirel ara sözlerin vs metinle, eş deyişle gelişen düşünce sürecinin kendisiyle aynı meşruiyete sahip olmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Hegel kendi girişlerini –ikinci baskısından okumaya alışık olduğumuz *Mantık* söz konusu olduğunda bu girişler dörtten daha az değildir– henüz konunun kendisiyle ilgisi olmayan şeyler olarak değerlendirir. Bunlar sadece dışsal bir refleksiyon ihtiyacına, yani Hegel'in yorumlarının hizmet etmeyi hedeflediği okurun beraberinde taşıdığı tasarımlarla dolayım içine girme ihtiyacına karşılık gelir. *Mantık*'ın başladığı gerçek metin birkaç satırdan ibaret olmasına rağmen Hegelci mantığın özsel problemlerini ortaya koyar: [1] Varlık (*Sein*) idesi ile başlangıç,

[2] Varlığın Hiçlik (*Nichts*) ile özdeşliği [3] ve birbirlerine karşıt olarak konumlandırılan iki idenin, yani Varlık ile Hiçliğin, Oluş (*Werden*) adını alan sentezi. Hegel'e göre bu, bilimin başlatılması gereken içeriksel belirlemedir.

Devinimin *Mantık*'a nasıl girdiği sorusu bu başlangıca göndermede bulunularak cevaplanmalıdır. "Başlangıç"ın özünde diyalektik olduğu –ki Hegel yorumlarında bu düşünceden yararlanır– şimdi açıktır. Başka bir deyişle başlangıçta hiçbir şey önceden varsayılamaz ve o kendini birincil ve dolayımsız olarak gösterir. Öte yandan başlangıç bir sürecin/gelişimin başlangıcı olduğu ölçüde sadece bir başlangıçtır, yani kendisini başlangıç olarak bir süreç üzerinden belirlediğinden bu süreç üzerinden "dolayımlı"dır. Şimdi, Varlığın *Mantık*'ın belirsiz ve dolayımsız başlangıcı olduğunu varsayalım. Bu denli soyut bir Varlığın "hiçlik" olduğu gayet açık olduğu halde Varlık ve Hiçlikten Oluşa doğru bir devinimin ilerlediği nasıl açık kılınır? İlk olarak diyalektik devinim nasıl Varlıktan başlar? Oluşun, eşzamanlı olarak Varlık ve Hiçliği düşünmeksizin düşünülemeyeceği inandırıcı olmakla birlikte, bu durumun tersi, yani Hiçlik olan Varlık düşünülürken Oluşun düşünülmesi gerektiği kesinlikle inandırıcı değildir. Burada bir geçişin yapıldığı iddia edilir ancak bu geçiş diyalektik bir zorunluluk olarak kabul görmesini sağlayacak açıklıktan basitçe yoksundur. Bunun aksine, örneğin Oluş düşüncesinden Varoluş (*Dasein*) düşüncesine ilerlemenin zorunlu olduğu kolayca görülür. Tüm oluş –kendi olmuşluğunun sonucu olarak varolan/orada olan– bir şeyin oluşudur. Bu, Platon'un *Philebos*'ta sırasıyla *gegennēmenē ousia* ya da *genesis eis ousian* olarak zaten formüle etmiş olduğu eski bir hakikattir. Oluşun anlamının kendisinde, onun kendi belirlenimini ancak sonunda –orada– oluşmuş olanda bulduğu düşüncesi yatmaktadır. "Oluş" böylece "Varoluş"a götürür. Ancak, Varlık ve Hiçlikten Oluşa yapılan geçiş tamamen farklıdır. Burada aynı anlamda bir diyalektik geçiş var mıdır? Hegel'in kendisi, Varlık ve Hiçlik "sadece kanıda farklıdırlar" yorumunu yaparken bunu özel bir durum olarak işaretlemiş gibi görünüyor. Bunun anlamı şudur: Varlık ve Hiçlik kendi başlarına saf olarak düşünüldüğünde birbirlerinden ayırt edilemez. Dolayısıyla Varlığın ve Hiçliğin saf düşünceleri

arasındaki ayrım öylesine azdır ki, bu ikisinin sentezi asla yeni ve daha zengin bir düşüncenin hakikati olamaz. Hiçlik Varlıktan "dolayımsızca ileriye atılır" (LI 85) ifadesi Hegel'in bunu ortaya koymasının bir yoludur. Açıktır ki, "ileriye atılma" ifadesi herhangi bir dolayımlama ve geçiş fikrini dışlamak için dikkatlice seçilmiştir. Buna uygun olarak sayfa 79'da bu türden bir geçişten bahsetmenin ayrıklığın (*Fürsichsein*) yanlış bir görünüşünü ima ettiği belirtilir. Yine Hegel, özellikle Varlık ve Hiçlikten Oluşa geçişte söz konusu "geçişin bir ilişki olmadığı"nı (s. 90) söyler. Dolayısıyla, Hiçlik Varlıktan "ileriye atılır" ifadesiyle kastedilmek istenen şey, kanımızda Varlık ve Hiçlik uç karşıtlıklar olarak ortaya çıkmalarına rağmen düşüncenin bunlar arasında bir ayrım sürdürmeyi başaramadığıdır.

Hegel'in burada hâlâ kanıdan (*Meinen*) bahsetmesi şaşırtıcıdır; çünkü kanı ile söylenende gerçekten içerilen şey arasındaki ayrım, aslında artık "saf düşünme" mantığının temalarına ait değildir –ya da sayfa 78'de belirtildiği gibi "sunumun (*Darstellung*) bu dizisi"ne ait değildir.

*Mantık* düşüncede "içerik" olarak bulunanla, orada olanla ilgilenir ve bu "orada"nın düşüncesinin belirlenimlerini açımlar. Burada kanıyla kanı sahibi olunan şey arasındaki fenomenolojik zıtlıktan artık eser kalmaz. Bellidir ki *Mantık*'ın saf düşünmesi, tam da fenomenolojik diyalektiğin vardığı sonuç üzerinde temellenir. Dolayısıyla kanının *Mantık*'tan dışlanması nesnel anlamda apaçıktır. Elbette bu, içinde kanının olmadığı bir düşüncenin var olduğu anlamına gelmez. Bununla, kastedilen şey ile gerçekten düşünülen ve ifade edilen şey arasında artık kesinlikle hiçbir ayrımın kalmadığı söylenmek istenir. Artık benim ya da başkasının bu kanıda olması, şunu söylemesi fark etmez. "Ortak olan" düşünmede düşünülür ve kanının tüm kişiselliğini dışta bırakır. "Ben kendisinden arıtılmıştır" (s. 60).

Eğer buna rağmen *Mantık*'ın başlangıcında kanıya başvuruluyorsa, bunun tek nedeni hâlâ başlangıç halindeki düşüncede olmamızdır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; belirlenimsizlik olan Varlık ve Hiçlik aşamasında kaldığımız müddetçe belirlenim, eş deyişle düşünce henüz başlamamıştır. Bu nedenle de Varlık ile Hiçlik arasındaki ayrım kanıyla sınırlıdır.

Ancak bunda kastedilen şudur: Oluşa doğru olan bir ilerleme diyalektik belirlenim içinde bir gelişim olarak alınamaz. Düşüncenin şimdi belirlediği gibi eğer Varlık ile Hiçlik ayrımı aynı zamanda onların tam olarak ayrım eksiklikleriyse, o zaman Oluşun Varlık ve Hiçlikten nasıl ortaya çıktığı sorusu anlamını yitirir; çünkü bu türden bir soru bir anlamda henüz düşünmeye başlamamış bir düşüncenin varlığını ima edecekti. Düşünme için düşünce olarak alındıklarında, Varlık ve Hiçlik kesinlikle düşüncenin belirlenimleri değildirler. Buna uygun olarak Hegel, Varlığın boş görü ya da boş düşünce olduğunu ve aynı durumun Hiçlik için de geçerli olduğunu açıkça ifade ediyor. "Boş", hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez, bununla kastedilen daha çok, aslında orada olması gerekeni içermeyen bir şey ya da olabileceğinden yoksun bırakılmış bir şeydir. Dolayısıyla Hegel'e göre ışık ve karanlık, dünyanın tam içeriğinin ışıkta duran ve birbirlerinin ışığını kesen şeylerden ibaret olması bağlamında iki boşluktur. Böylece, boş düşünme henüz kesinlikle düşünme olmayan bir düşünmedir. Aslında, bu şekilde Varlık ve Hiçliğin Oluş içindeki birleşimi kolaylıkla düşüncenin asıl hakikati olarak görülebilir. Dolayısıyla da "Varlık Hiçliğe geçer ve Hiçlik Varlığa geçer" şeklinde bir ifade aslında konuyu tümüyle savunulamaz bir şekilde ortaya koymaktadır, çünkü bu şekilde zaten hazır bulunan ve Hiçlikten ayrı olan bir Varlık önceden varsayılacaktı. Eğer Hegel eksiksizce okunacak olursa aslında bu türden bir geçişten asla bahsetmediği görülecektir. Bunun yerine Hegel şöyle bir ifade kullanıyor; "Hakikat ne Varlık ne de Hiçliktir, aksine Varlığın Hiçliğe ve Hiçliğin Varlığa –geçişi değil– halihazırda geçmişliğidir" –demek ki bu halihazırda vuku bulmuş bir geçiştir: Daima "geçmiş zaman kipinde tamamlanmış" (*perfekt*) bir geçiş. Varlık ve Hiçlik sadece geçişin kendisinde, Oluşta vardır. Bana Hegel'in Varlık ve Hiçliği tanımlamaya görü ya da düşünceden (burada görü ya da düşünceden bahsedilebileceği ölçüde) başlayabilmesi çok önemli görünüyor. Görünün ya da düşüncenin ayrımının kendisi, içerik olarak belirli bir şey verilmediği müddetçe boş bir ayrımdır.

Demek ki Varlık ve Hiçlik daha çok Oluş kavramının içindeki analitik momentler olarak değerlendirilmelidir. Ancak burada "analitik", ne düşüncenin birliğini ondaki farklı düşünce ilişkilerine

işaret ederek parçalara ayıran dışsal bir refleksiyon anlamındadır ne de momentlerin analizi yoluyla her sentezdeki içkin karşıtlığın geri kazanılabileceği anlamına gelir. Bu türden bir karşıtlık farklı olan şeyleri önceden varsayar. Ancak Varlık ve Hiçlik ayrımsızlıklarından dolayı sadece Oluş kavramının saf ve tam içeriğinde ayrılırlar.

Hegel'in Oluşta "meydana geliş" ve "yok oluş" uğraklarını nasıl incelediğini gördüğümüzde yukarıda söylenenlerle ne kastedildiğini açıklıkla görebiliriz. Böylelikle Oluş kavramının, bir Varlığa ya da Hiçliğe dönüşme olduğu ölçüde belirlenim kazandığı açıktır. Bu da demektir ki Oluş kendisini bir şeye geçiş olarak belirler. Oluşun bu ilk belirlenimini Varlık ile Hiçlik arasında ayrım olduğu varsayımı altında düşünmek semantik olarak yanıltıcı olur. Bu, Hegel'in Varoluş (*Dasein*) olarak adlandırdığı "belirli-varlık"tan başlamak olurdu ve de meydana gelişi varoluşa geliş ya da yok oluşu varoluştan çıkış olarak düşünmek gerekirdi; çünkü Oluş devininiminin ondan geldiği ya da ona yöneldiği söylenen varlık, ancak sürecin kendini ona belirlemesiyle varlık kazanır. Varlık ve Hiçlik, gerçekliklerini sadece Oluşta kazandıkları için salt "bir şeyden-bir şeye doğru" geçiş olarak Oluşta ne Varlık ne de Hiçlik karşılıklı olarak belirlenebilir. Sahip olduğumuz şey gerçekten de düşüncenin ilk hakikatidir: Oluş, Varlık ve Hiçliğin önceden verili ayrımları temelinde meydana geliş ya da yok oluş olarak belirlenmez, aksine bu ayrım Oluşun belirleniminin geçiş olarak düşünülmesinde Oluştan ortaya çıkar. Varlık ve Hiçlik, Oluş içerisinde "olurlar". Böylece, meydana geliş ve yok oluş Oluşun kendini belirleyen hakikatleridirler. İçlerindeki tek belirlenim, yönelimdeki bir ayrımdan daha fazlasını ifade etmeyen "bir şeyden-bir şeye doğru" ayrımı olduğu müddetçe, âdeta birbirlerini dengelerler. Hegel'in sözünü ettiği meydana geliş ile yok oluş arasındaki denge, nihai ayrımsızlığın –ki aslında Varlık ve Hiçlik de bu ayrımsızlıktır– bir başka ifadesidir sadece. Şu gerçekten de doğrudur: Oluşta bir şeye meydana geliş mi yoksa yok oluş olarak mı bakacağımız isteğimize bırakılmıştır. Hölderlin'in çok iyi bilinen "Yok oluştaki Oluş" üzerine incelemesinde bütünüyle doğru olarak varsaydığı gibi, Varoluşa olan göndermesinde değerlendirildiğinde meydana geliş bir o kadar da yok oluştur ve tam tersi.

O halde Oluştan Varoluşa (*Dasein*) gelişimi kavranılabilir kılmak istiyorsak, Hegel'in diyalektik türetiminin anlamını genel olarak ve doğrudan anlaşılanın ötesinde şöyle tarif etmek gerekir: Varlık ile Hiçlik arasındaki ayrım içeriksiz olduğu için Oluşu oluşturan "-den" ve "-e doğru"nun da hiçbir belirlenmişliği yoktur. Elimizde sadece şu vardır; her bir durumda bir "-den -e doğru" bulunur ve her bir "-den -e doğru" bir "nere*den*" ya da "nere*ye doğru*" olarak düşünülebilir. Dolayısıyla da burada geçişin kendisinin saf yapısına sahibiz. Oluşun özel karakteri, bu yapıdan Hiçlik olmayan bir Varlığı kendi içeriği olarak ortaya çıkarmasıdır. Düşünce bundan böyle Hiçlik olamayan Varlık olarak kendini belirlediği ölçüde ileri gitmiştir. Hegel'in ifade ettiği gibi, meydana geliş ile yok oluşun sallantılı dengesi, yerini Varoluşun huzurlu birliğine bırakmıştır.

Hegel'in türetiminin diyalektik betimlemesi, devinimin Varlık kavramına nasıl girdiğine dair sorunun neden sorulamayacağını göstermiş olmalı. Varlığa devinim girmez. Varlık ve aynı şekilde Hiçlik, düşüncenin dışında, orada bulunan varolanlar (*Seiendes*) gibi alınmamalıdır, aksine kendileri dışında hiçbir şeyin tasarımını sunmayan saf düşünceler olarak alınmalıdırlar. Bunlar sadece düşüncenin deviniminde bulunurlar. Her kim devinimin Varlıkta nasıl başladığı sorusunu sorarsa, bu soruyu sormakla içinde kendini bu soruyu sorar bulduğu düşünce deviniminden soyutlanmış olduğunu kabul etmelidir. Evet, bunu yapan kişi refleksiyonu "dışsal refleksiyon" olarak dışarıda bırakır. Kuşkusuz Hiçlikte olduğu gibi Varlıkta da belirlenmiş hiçbir şey düşünülmez. Burada söz konusu olan şey boş görü ya da düşünmedir ancak bu, gerçek görü ya da düşünme değildir. Ancak, boş düşünme ve görüden başka hiçbir şey bulunmasa dahi kendini belirleme devinimi, başka bir deyişle Oluşun devinimi oradadır. "Bir kişi Varlığın ve Var-olmayanın hakikatten yoksun soyutlamalar olduklarını ve de ilk hakikatin sadece Oluş olduğunu fark ettiği anda büyük bir içgörü kazanır" (XIII 306).

## 3.

*Mantık*'ın başlangıcına ilişkin incelememiz bizi şu kavrayışa götürür: Hegel'in düşüncenin diyalektik gelişiminin içsel zorun-

luluğu hakkındaki iddiası, *Mantık*'ın Varlık ve Hiçlik'le başlaması olgusuna yapılan alışılageldik itirazlar tarafından isabet almaz. Eğer Hegel'in mantığa atfetmiş olduğu amaç akılda tutulacak olursa, Hegelci diyalektiğin bilimsellik iddiasının tamamen tutarlı olduğu kanıtlanır. Ne var ki bizzat Hegel dahi dilin "mantıksal içgüdüsü"nde bulduğu doğal mantığa önem atfederken, transendental mantık olarak mantığa yüklediği görevin ikna edici bir şekilde temellendirilip temellendirilmediği sorusu bir başka soru olarak karşımıza çıkar. Burada Hegel'in kullandığı "içgüdü" ifadesi açıkça bir hedefe doğru bilinçsiz fakat hatasız bir eğilimi, örneğin hayvansal davranışın bize âdeta zorunlu görünmesini sağlayan bir eğilimi kasteder; zira içgüdü budur: O bilinçsizce tam da bundan dolayı hatasızca eyler ve eğer farkına varmış olsa bir kişinin hedefe ulaşmak için yapacak olduğu her şeyi yapar. Hegel dilin mantıksal içgüdüsünden bahsettiğinde, "mantıksal olan"a yönelen düşüncenin yönünü ve konusunu işaret eder. Her şeyden önce bunun geniş kapsamlı bir anlamı vardır. Elbette dilde –sadece dilbilgisinde ya da sözcük diziminde değil, onun isimlerinde de– Grek *logos*unun özsel karakteri olan aklın nesneleştirme eğilimi yansıtılır. Düşünülen ve söylenen şeyin âdeta kişinin işaret edebileceği şekilde açık kılınması, hatta kişinin söylenen şeyin doğruluğu hakkında kendi pozisyonunu almadan da işaret edebilmesi ve pekâlâ "sürüncemede bırakılma" durumunda da aklın nesneleştirme eğiliminin gerçekleşmesi, düşünme ve konuşmaya evrensel tarzda nesneleştirebilme ayrıcalığını bahşeder. Böylece, Aristoteles *logos apophantikos*u tüm diğer konuşma biçimlerinden ayırdı, çünkü Aristoteles'in biricik ilgisi şeyleri açık (*dēloun*) hale getirmekti. Aristoteles böyle yapmakla önermeler mantığını kurdu ve bu mantık sadece kısa bir zaman öncesinde onun sınırlarını gösteren çalışmalara kadar (Hans Lipps'in *Hermeneutik Mantık* ve Austin'in *Söylemek ve Yapmak* başlıklı eserleri[1] bu çalışmalara iki örnektir) hüküm sürdü. Ancak Hegel, sadece diyalektiği faydalı kılmakla değil; her şeyden önce *Mantık*'ta diyalektiğin yapısının kendisine kavramsal bir anlam vermekle Aristotelesçi geleneği uç noktasına götürdü. Şüphesiz, düşünülenlerin birbirleriyle ilişki-

1. Hans Lipps, *Untersuchungenzueiner Hermeneutischen Logik*, Frankfurt, 1953 ve Austin, *How to Do Things with Words*, 1962.

lerini kuran –Platon'un sesli harflere benzettiği (*Sophistes*, 253a vd)– özdeşlik, ayrım, ilişki, oran gibi asıl "mantıksal" belirlenimler, daima yalnızca dilin içinde sarılıp sarmalanmış tarzda etkinlik kazanırlar. Dolayısıyla, dilbilgisinde bu mantıksal yapıların bir refleksiyonu vardır. Ancak Hegel'in sözünü ettiği dilin "mantıksal içgüdüsü" açıkça bundan daha fazlasını ima etmektedir. Bunun anlamı dilin bizi mantığa götürmesidir, çünkü mantığın içinde dilde doğal olarak iş başında olan kategorilerin kendilerine odaklanılır. Hegel'e göre böylece, dil mantık idesi içinde mükemmelliğine ulaşır; çünkü bu idenin içinde düşünme kendi içinde meydana gelen ve dilin doğal mantığında işleyen düşünme belirlenimlerinin tümünü kat eder ve bu belirlenimleri kavramın kendisi olarak düşünme içinde birbirleriyle ilişkilendirir.

Ancak, dilin gerçekten de henüz düşünsel anlamda nüfûz edilmemiş içgüdüsel bir mantıktan ibaret olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Hegel mantık ile dilbilgisi arasındaki uyumu fark eder ve de dillerin farklılıklarını ve dilbilgisel yapıları arasındaki ayrımı dikkate almaksızın "ölü" bir dilbilgisinin dilin gerçek kullanımında kazandığı yaşamla, pozitif bilimlerde kullanımı aracılığıyla ölü, sabit formuna içerik verildiğinde mantığın elde ettiği yaşam arasında bir denklik görür. Ne var ki mantık ve dilbilgisi ne iseler ancak somut kullanımda o olmaları açısından denkleşseler de, tüm dillerin dilbilgisinin altında yatan doğal mantık felsefi mantığın bir ön biçimi olarak kavranmakla tüketilemez. Elbette geleneksel formunda mantık saf bir biçimsel bilimdir ve bu yüzden onun bilimde ya da herhangi bir yerdeki kullanımı bir ve aynıdır. Mantığın bu bilimlerde onları bilenler için elde ettiği yaşam onun özel yaşamıdır. Öte yandan Hegel'in Kant'ın transendental analitik geleneği içinde geliştirdiği mantık idesi bu anlamda biçimsel değildir. Ancak bana bu, Hegel'in istemeyeceği bir sonuca sahipmiş gibi görünüyor. Özellikle, mantık idesinin bilimlerde kullanımı hiçbir şekilde onun tek somutlaştırılması değildir. Bu mantık somutluğunu kesinlikle sadece bilimlerdeki kullanımından almaz. Bilim olgusunun bu şekilde tekelleştirilmesi Yeni-Kantçılığın tek-yanlılığıydı. Bunun aksine, "insan dillerinin yapısının çeşitliliği"nde* mantıksalın ne olduğuna dair pek çok

* "Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaus" (Wilhelm von Humboldt). (ç.n.)

tahmin dizisi vardır ve bu tahminler dünyaya dilsel açılımın en çeşitli şemaları içinde ifade edilirler. "Mantıksal içgüdü" muhakkak ki dilin kendisindedir ve bu yüzden –mantık olarak kendi kavramına yükseltilecek bir tarzda– dillerin çokluğunda önsel olarak biçimlendirilmiş olanı kapsayıp tüketemez.

Eğer bir yanda kavramların işlevsel kullanımları, öte yanda onların tematik olarak ifade edilebilirlikleri arasındaki yukarıda değinilen ilişki akılda tutulacak olursa ve eğer söz konusu ilişkinin üstesinden gelmenin mümkün olmadığı fark edilecek olursa, burada ifade edilen probleme kayıtsız kalınamaz. Mantığın kurgusu için geçerli olan şey –yani mantığın diyalektik olarak türetmeyi amaçladığı refleksiyon kategorilerini önceden varsaymak ve kullanmak zorunda oluşu– kelime ile kavram arasındaki her ilişki için de geçerlidir. Kelimeler için de sıfır noktası olan bir başlangıç yoktur. Aynı şekilde tüm çok anlamlılıklarıyla kelime kullanımı oyunun içinde olmadan bir kavramı kavram olarak belirlemek mümkün değildir. Dolayısıyla Hegel'in keskin zekâlı analizlerinin ve kategorilerin diyalektik türetimlerinin, tam da Hegel'in bu kategorilere kelimenin tarihsel bir çıkarımını eklediği yerde daha ikna edici olmaları bana göre tesadüfi değildir. Kavramlar ancak işlevlerinde ne iseler odurlar ve bu işlev her zaman dilin doğal mantığı tarafından taşınır. Daha kesin ifade etmek gerekirse, konuştuğumuzda hiç de kelimeleri kullanıma koşuyor sayılmayız. Kelimeleri "kullanmamız", verili bir âletten dilediğimiz gibi yararlandığımız anlamına gelmez. Bizzat kelimeler onları ancak nasıl kullanabileceğimizi dikte ederler. Buna "dil kullanımı" denir; onu ihlal etme hakkımız olmadığı için o bize değil, biz ona tâbiyizdir.

Şimdi Hegel "doğal mantık"tan bahsederken, elbette bunun bilincindedir. Kavram da düşünmemizin bir âleti değildir, aksine bizim düşünmemiz ona uyar ve o dilin doğal mantığında kendi ön biçimini bulur.

Tam da bu nedenden dolayı mantığın "birinin düşündüğü" şeyi kendiliğinden "saf düşünme" olarak temalaştırma görevi, bizi çözümsüz bir problemle karşı karşıya bırakır. Hegel bu problemi keşfeder ve onu diyalektik sürecin huzursuzluğu olarak kavrar. Yine de bu sürecin, bütünlüğü/totaliteyi düşünme olarak mutlak bilmenin içinde değillenerek-saklanması gerekmektedir. Ama

bu kez de şu soru ortaya çıkar: Bu "Gerek(lilik)" (*Sollen*), kendi hakikatsizliğinin üstesinden asla gelemeyecek olan bir gerekliliğin ahlakdışılığından pay almış olmaz mı?[2]

Doğrusu insan doğamız sonluluk tarafından öylesine belirlenmiştir ki, dil fenomeni ve ona yetişmeye çalışan düşünce her zaman insanın sonluluğu yasası altında anlaşılmalıdır. Bu şekilde düşünülecek olursa dil, düşünce kendine tam anlamıyla şeffaf olduğunda mükemmele ulaşan düşünen aklın geçişe ait bir formu değildir. Dil, düşüncenin gittikçe kaybolan, geçici bir ortamı ya da onun yalnızca "kılıf"ı değildir. Ve dilin özü kesinlikle düşünüleni salt apaçık kılmakla (*Offenbarmachen*) sınırlı değildir. Aksine düşünce, ancak kelimede formüle edilmesi aracılığıyla belirli varoluşunu kazanır. Böylece dilin devinimi iki yönde ilerler: Düşüncenin nesnelliğini hedefler, ancak tüm nesneleştirmenin geri çekilişiyle bu hedefinden kelimenin saklayan/barındıran (*bergend*)* gücüne geri döner. Hegel, "mantıksal" olanı dildeki en derin şey olarak gözler önüne sermeye ve diyalektik düzenlemesinin bütününde sunmaya giriştiğinde, bunu Tanrı'nın yaratımdan önceki düşüncelerini –Varlığı önceleyen bir Varlığı– düşüncede yeniden kurma girişimi olarak gördüğü ölçüde haklıydı. Ancak bu düşünme girişiminin başlangıcında bulunan ve içeriğinin eksiksiz olarak nesneleşmesiyle kavramda tamama eren Varlığın kendisi, içinde düşünmenin kendi işliğini barındıran dili hep önceden varsayar. Hegel'in yöntemli olarak bizi saf düşüncenin başlangıcına götürdüğü yer olan *Tinin Fenomenolojisi* bize bu önvarsayımı vermez, bilakis o her şeyi sırtlayan ve her şeye eşlik eden performansını sürekli olarak varsayar. Böylece, *Tinin Fenomenolojisi* "Kendi"nin

2. Burada Hegel'in, Fichte'nin idealizmi etik temeller üzerine kurmaya çalışma çabasına getirdiği eleştiriye göndermede bulunuluyor. Bunu, Hegel'in *Sollen*i "kötü sonsuzluk" formu olarak değerlendirdiği yer olan *Sollen* eleştirisiyle (LI 111) krş.

* Bergend, Heidegger'in düşüncesinde –*Unverborgenheit* kavramıyla sıkı bir bağı olan– anahtar bir kelimedir (örneğin "Der Ursprung des Kunstwerkes", *Holzwege*, Frankfurt, 1963, s. 7 vd) ve bir yandan "saklayan, gizleyen", diğer yandan "muhafaza eden/barındıran" olmak üzere ikili anlam taşır. "Hakikat"te (*alêtheia*) şeyler *unverborgen*dir, eş deyişle gizlenmişliğinden çıkmıştır, açıktır ve aynı zamanda kendi mahfuz, barınaklı kaynaklarında temellenirler. Gadamer, dili tam da böyle bir kaynak olarak, "olan"ın kaynağı olarak görür, bu yüzden "kelimenin saklayan/barındıran gücü" (*die bergende Gewalt des Wortes*) ifadesini kullanmıştır [İngilizceye çevirenin notuna Türkçede söyleyenin ilavesi mevcuttur (y.h.n.)].

(*Selbst*) tümüyle nesneleştirilmesi idesine bağlı kalır ve kendisini mutlak bilme olarak tamamlar. Mutlak bilmenin aşılmaz sınırıysa dilin deneyiminde görünür olur. Dilin dile getirerek var ettiği şey, kendini belirleyen kavramın soyut dolayımsızlığı olarak Varlık değildir. Burada söz konusu olan Varlık, Heidegger'in "Açıklık" (*Lichtung*) olarak tanımladığı şeyden yola çıkarak çok daha iyi betimlenebilir. Gelgelelim "Açıklık", aynı anda hem ifşa etmeyi hem de saklamayı içerir.

Dilin başardığı şeyi, ifşada ve nesnelleştirmede fakat aynı zamanda saklayışta kavramak isteyen bir düşünme, Hegel'in mantık girişiminde hakikatin yalnızca bir yanını, kavramın tamamlanmış belirlenimini bulabilir. Yine de bu tespitle yetinilemez. Eğer öyle olsaydı, hem Hegel'de hem de Heidegger'de ortak olan özsel bir ilgi gözden kaçırılmış olurdu. Daha kesin belirtmek gerekirse, Hegel mantığı dolaylı olarak kendi ötesine işaret eder, çünkü Hegel'in oldukça düşkün olduğu "mantıksal" ifadesi, Hegel'in kavramın tamamlanışının özsel olanaksızlığını özünde kabul ettiğini gösterir. "Mantıksal", tüm düşünce belirlenimlerinin timsali ya da bütünlüğü değildir, ancak o, tıpkı geometrik bir sürekliliğin ortaya konulabilecek tüm noktaların altında yatması gibi düşüncenin ortaya konulabilecek tüm belirlenimlerinin altında yatan boyuttur. Hegel de bunu "spekülatif olan" (*das Spekulative*) diye adlandırır ve bir yüklemin bir özneye yüklendiği tüm önerme cümlelerinin aksine düşüncenin kendi içine geri çekilmesini talep eden "spekülatif önerme"den söz eder. Spekülatif önerme, totolojiye düşme ile –anlamın sonsuz belirlenimleri içinde– kendini ortadan kaldırma arasında bir orta muhafaza eder. Hegel bu noktada güncelliğinin zirvesindedir. Spekülatif önerme bir önermeden daha çok bir dildir. Ondan sadece diyalektik açımlamanın nesnelleştirici görevi talep edilmekle kalmaz, o aynı zamanda diyalektik devinimin durdurulduğu yerdir. Onun aracılığıyla düşünceye kendisi, kendiyle olan ilişkisinde gösterilir. Nasıl ki bir tür dil formunda (bir yargı önermesinin değil de örneğin bir hükmün ilanının ya da bir lanet okumanın formunda) söylenenin sadece anlamı değil söylenmiş olması da vücuda gelir,* spekülatif önermede de düşünmenin

* Bu noktada Gadamer Austin'in edimsöz anlamı olarak adlandırdığı şeyin teorisini geliştirmeye çok yaklaşıyor. Austin, *How to Do Things with Words*, Bölüm 8, s. 94

kendisi vücut kazanır. Bu şekilde düşünceyi kışkırtan ve devinime geçiren spekülatif önerme, tıpkı şiirsel sözde ve genel olarak sanat eserinin Varlığında olduğu gibi şüphe götürmez bir biçimde dayanağını kendisinde bulur. Şiir ve sanat eserinin dayanağında kendi içinde "ayakta duran" bir önerme vardır ve tıpkı spekülatif önermenin diyalektik "sunum"u (*Darstellung*) talep etmesi gibi, sanat eseri –içeriği hiçbir yorumla tamamen tüketilemeyecek olsa da– yorumu talep eder.

Kastettiğim şudur: Spekülatif önerme, bağlamsız tekil bir kelimenin ya da bağlamından koparılmış iletişimsel bir ifadenin kendi içine kapalı bir anlam birliği sunmasında olduğu gibi kendi önerme içeriğiyle sınırlandırılmış bir yargı değildir. Nasıl birisinin sarf ettiği söz, insanlar arasındaki anlaşmadaki süreklilikle bağ içindeyse ve kendisini büyük ölçüde bu anlaşmanın koşullarına göre –hatta gerektiğinde geri alınacak biçimde– belirliyorsa, spekülatif önerme de bir hakikat bütününe, kendisi bu bütün olmaksızın ya da bu bütünü dile getirmeksizin işaret eder. Kendi bir Varolan (*Seiendes*) olmayan bu bütünü Hegel, bir kendinde refleksiyon olarak düşünür. Bu refleksiyon aracılığıyla bütün, kavramın hakikatini serimler. Spekülatif önerme, düşünmeyi kavramanın patikasını izlemeye zorladığında, düşünme "mantıksal olan"ı" içeriğinin içkin devinimi olarak açar.

Buna rağmen, "mantıksal olan"a yönelik eğilimde kavram, belirlenimsiz olanın tamamlanmış belirlenimi olarak düşünülür ve dilin yalnızca "mantıksal olan"a eğilimli yanı üzerinden tamamına erer. Öte yandan refleksiyonun kendindeliği (*Insichsein*), sözcüğün kendi ayakları üzerinde duruşuyla ve içinde hakikatin "saklı olduğu" (*geborgen*) sanat eseriyle afallatıcı bir benzerlik taşımayı sürdürür. Bu da Heidegger'in "Varlığın Olayı" (*Ereignis*

vd. Gadamer'in temel ilgisi yine de Austin'inkinden oldukça farklıdır. Gadamer için konu "sözcüklerle bir şeylerin nasıl yapılacağı" değil, ancak kelimelerin ve dilin onda kendimizi içinde bulduğumuz dünyanın anlamını nasıl kurduklarıdır. Gadamer'in buradaki sorgulamasının kaynağı transendental felsefededir – deneyimimizin "olanağının koşulu"nu sorguluyor. Gadamer Kant'ın sözlerini Kant felsefesinden farklı bir ontolojik bakış açısında kullanıyor. "Olanağın koşulu" öznede temellendirilmiyor, aksine özne bu koşulda temellendiriliyor. Dolayısıyla da bizim sözcüklerle bir şeyleri nasıl yaptığımız değil, sözcüklerin bizimle bir şeyleri nasıl yaptıkları sorusu soruluyor. (İng. ç.n.)

*des Seins*) olarak düşünmeye çalıştığı ve tüm bilgiyi olduğu gibi refleksiyonun devinimini de olanaklı kılan belli bir "hakikat" kavramına gönderir.

Heidegger'in kendisi, "spekülatif olan"ın bu göndermesine ve baştan çıkarıcılığına defalarca tanıklık etmiştir. Bu da yalnızca Heidegger'i Hegel'in diyalektiğiyle yüzleşmeye ve felsefesini bundan ayırmaya kışkırtan daimi büyüleyici etkide açığa vurulmaz. Bunların ötesinde Heidegger'in yeri geldikçe ortaya koyduğu, aydınlatıcı ve zengin çağrışımlar içeren ifadeleri vardır ki, bunların burada tartışılması yararlı olacaktır. *Nietzsche* eserinin çalışma notları içinde yer alan şu ifadeler bunların en önemlilerindendir. *Nietzsche*,[3] Cilt 2, s. 464:

> Varlık-tarihsel (*seinsgeschichtlich*) ve varoluşsal (*da-seinshaft*) olarak refleksiyonun kavranışı:
> *Alêtheia* olarak deneyimlenmeksizin, temellendirilmeksizin ve özsel mevcudiyetine (*Wesen*) gelmeksizin *alêtheia*ya geri yansıyan ışık (*Rückschein*).
> Kendini gösteren şeyin geri-ışımasının yuvasızlığı.
> İnsanın, kendi özsel mahallerinden birine yerleşmesi.
> Refleksiyon –pekinlik, pekinlik– öz-bilinç.

Heidegger burada refleksiyonu, "*alêtheia* olarak deneyimlenmeksizin... ve özsel mevcudiyetine (*Wesen*) gelmeksizin *alêtheia*ya geri yansıyan ışık" olarak tanımlıyor. Böylece Heidegger'in kendisi refleksiyonu, *alêtheia*'nın kavramı dahilinde düşündüğü ve burada *alêtheia*'nın özsel Varlığı diye adlandırdığı şeyle ilişkilendiriyor. Şüphesiz bu ilişkilendirme bir ayrımdır, "mantıksal olan"ın boyutu dil tarafından aydınlatılan (*gelichtet*) *alêtheia*nın mekânı değildir; çünkü içinde yaşadığımız dil (refleksiyonun bir öğe oluşundan tamamen farklı bir anlamda) bir "öğe"dir (*Element*).* Dil, düşünceyi önceleyen bir âşinalığı soluyan yurdun sesi gibi bizi tamamen kuşatır. Heidegger, dili, içinde kolaylıkla yerleştiğimiz "Varlığın evi" olarak tanımlıyor. Gerçi dilde, hatta tam olarak da dilde, nesnelleştirici önermeye dek ilerlenerek mevcut olanın örtüsü kaldırılır. Ancak dil içinde kendi yeri olan Varlık, kendisi olarak

3. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.

* "Öğe" kelimesi, göze çarpacak şekilde "Kehre"sinden sonra Heidegger'in düşüncesini tasvir eder. *Über den Humanismus*, Bern, 1954, s. 56 ile krş. (ç.n.)

dilde açığa çıkarılmamıştır. Aksine o, konuşmada gerçekleşen bütün açığa vurmanın orta yerinde kendisini saklı tutar –tıpkı konuşmada dilin kendisinin özsel olarak saklı kalması gibi. Heidegger refleksiyonun böylelikle bu kökensel "açıklığı" (*Lichtung*) arşınladığını falan söylemez. Aksine refleksiyonu kendini gösterenin geri ışıması olarak nitelendirir, zira refleksiyon durup dinlenmeksizin bu geri ışımayı önüne koymanın yolunu araştırır. Bu bağlamda mantığın devinimi olan refleksiyon yurtsuzdur: O hiçbir yerde kalamaz. Düşünmenin ve belirlemenin nesnesi olarak karşılaşılan "kendini gösterme", özsel olarak "nesne"nin (*Gegenstand*) karşılaşma tarzına sahiptir. Bu onun düşünme için üstesinden gelinemeyen "aşkınlığı"nı açıklar; bu aşkınlık bizi kendini göstermenin içinde evde olmaktan alıkoyar. Yine de bu aşkınlığın üstesinden gelmeyi hedefleyen ve Hegel'in "başka olmakta" (*Anderssein*) kendini tanımanın temel devinimi olarak açımladığı kavrama etkinliği (*Begreifen*), bu nedenle sürekli kendisine geri fırlatılır ve dolayısıyla öz-bilincin kendinden emin olma sürecinin karakterine sahiptir. Bu da bir çeşit sahiplenmedir ve Batı uygarlığının özünü şekillendirmiş olan barınma biçimidir. Başka olanı kendinin kılma, doğaya çalışma yoluyla üstün gelme ve onu boyunduruk altına almadır. Heidegger burada kültürel eleştirinin nağmesine eşlik ediyor olmaktan pek uzaktır. Aksine yorumlamakta olduğumuz notlarında Heidegger açıkça "insanın kendi özsel mahallerinden birine yerleşmesi[nden]" söz eder; zira bu "yerleşim" Varolanı (*Seiende*) "nesne" kılar, onu özsel bir anlamda sahipliğinden yoksun bırakır (*Enteignung*)."* Varolan kendine ait değildir, çünkü tamamen bize teslim edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Hegel oldukça gerilere uzanan bir düşünce patikasının tutarlı sonucuna ermesi olarak ortaya çıkıyor; bir son ki, içinde Marx ya da mantıksal pozitivizm tarafından temsil edilen felsefi takipçilerin haritalandırıldığı bir sondur.

Ancak yine de düşüncenin bu bakış açısından kaçan şey burada aydınlığa kavuşur. Bu ilk olarak Schelling'in farkına vardığı ve Heidegger'in –Varolanın Varlığı olmayan– Varlık sorusunda geliştirdiği şeydir. Kendini gösterenin geri ışıması –bu refleksiyo-

* *Ent-eignung* sözcüğü *eigen* kökünün Heidegger tarafından yapılan pek çok çekiminden biridir. (İng. ç.n.)

nun bire bir karşılığıdır ayrıca–, içinde Varolanın ancak kendini göstermeye gelebildiği kökensel "Açıklık"tan kesinlikle farklıdır. Gerçekte, kelime ve dilin hüküm sürdüğü yerde bulunan ve sahiplenme aracılığı elde edilen ve gelişen âşinalıktan daha kökensel bir âşinalık vardır.

Yine de Hegel'in "kendinde refleksiyon"da her tür nesneleştirmenin yol açtığı "geri ışıma"yı düşünmesi, hiç de söylenenlerden aşağı kalır bir kavrayış değildir, bilakis insan düşüncesinin özsel seyrini eksiksiz olarak ölçümleyen bir kavrayıştır. Mantığın devinimi olarak kendini açımlayan Hegel'in kendinde refleksiyonunda bilincin ya da onun karşıtının hakikati olmayan bir hakikat, başka bir deyişle kesinlikle kendini göstereni sahiplenmeye hiçbir şekilde iddia yanaşmayan, aksine bu türden bir refleksiyonu dışsal bir refleksiyon olarak düşüncenin kendinde refleksiyonundan ayıran bir hakikatin ayırdına varılır. Bu Hegel'in *Mantık*'ında ortaya çıkar. Eğer kişi Hegel'in *Fenomenoloji*'de yaptığı gibi, yabancı olan her şeyi kendine mâl ederek bilmenin öğretildiği yolda bilincin deneyimini takip ederse, bilince öğretilen asıl dersin düşüncenin kendi "saf" düşünceleriyle edindiği deneyimden başka bir şey olamadığını görür. Yine de *Fenomenoloji*'nin kendi ötesinde *Mantık*'a işaret ettiğini söylemekle yetinilemez. İçinde saf düşünmenin kendisini kavradığı kavramın kendisi, son tahlilde, kendini gösteren bir şey değildir, aksine tıpkı dil gibi var olan her şeyde iş başında olan şeydir. Mantığın belirlenimleri, içinde düşüncenin sarıp sarmalandığı dilin "örtü"sü olmaksızın hiçbir şeydirler. Öte yandan, içinde mantığın gelişiminin devindiği refleksiyon ortamı, (herhangi bir kavramsal belirlenimin örtülü olduğu gibi) dille örtülmez, aksine o bütün olarak, "mantıksal olan" olarak geri ışımasında dilin aydınlığına tâbidir. Bu, Heidegger'in notunda dolaylı olarak açığa çıkmaktadır.

Eğer Hegelci mantık idesi, refleksif olarak bilincine vardığı doğal mantıkla olan ilişkisini bütünüyle kabullenseydi, bu ide Platon'un diyalektiğinde ve Aristoteles'in sofizme karşı galebe çalan mantığında karşılaştığımız klasik kökenine tekrardan yaklaşmak zorunda kalacaktı. Verili biçimiyle Hegel'in mantık idesi, mantıksal olanı evrensel nesnelleştirmenin temeli olarak düşünme görevinin görkemli bir icrasıdır. Bu yolla Hegel, Fichte'nin *Bilim*

*Öğretisi*'yle başlayan, geleneksel mantığı transendental bir "nesnellik mantığı"na yükseltmeye yönelik girişimi tamamına erdirmiştir. Ancak tüm düşünmenin dilselliğinde, kavramı bağlayıcı kelimeye geri dönüştürme doğrultusunda düşünmenin karşıt yöndeki bir devinimi de talep edilmeye devam eder. Nesnelleşen düşünce kendisinin farkına varmakta ve diyalektiğin deneyimini açımlamakta ne denli radikalleşirse, o denli açık bir biçimde kendisinin olmadığı şeye işaret eder. Diyalektik kendini hermeneutikte geri kazanmalıdır.

# Hegel ve Heidegger

Hegel'in Batı metafiziğinin tamamlanma noktasını temsil ettiğini ileri süren teoriyi ilk formüle eden düşünür muhtemelen Heidegger değildir. Batı felsefesini şekillendirmiş olan iki bin yıllık geleneğin Hegel sistemi ve bu sistemin on dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki âni çöküşüyle nihayete erdiğiyse, tarihsel olguların dili tarafından daha da açık bir biçimde ifade edilmiştir. Buna dayanarak felsefenin o andan itibaren salt akademik bir ilgi haline gelmiş olduğunu, bir başka deyişle, dönemin bilincini yakalama ve dünyaya ilişkin felsefi bir bakış geliştirme ihtiyacını tatmin etme konularında başarılı olanların sadece on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın büyük romancıları yanında Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche ve Marx gibi akademi dışı yazarlar olduğunu gösterecek en ufak bir kanıt ortaya koymak da mümkün değildir. Bununla birlikte, Hegel'in ulaşmış olduğu Batı metafiziğinin tamamlanma ânından bahsederken Heidegger'in üzerine konuştuğu şey sadece tarihsel bir olgu değildir. O aynı zamanda, "metafiziğin üstesinden gelmek" diye adlandırdığı bir görevin önümüzde durduğunu da açıkça belirtir. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında "metafizik" sözcüğü, Hegel'in mutlak idealizm sisteminde vücut bulan ve yine orada çöküşe geçen metafiziğin nihai formuna gönderme yapmakla kalmaz. Sözcük, aynı zamanda, Platon ile Aristoteles'in düşüncelerinde ortaya konulan başlangıçtaki metafiziğe olduğu gibi, modern zamanlara dek uzanan ve modern bilimin temelini oluşturduğunu bile söyleyebileceğimiz örneklerinde kendi temel formunda yaşamaya devam eden metafiziğe de karşılık gelir. Tam da bu nedenden ötürü, metafiziğin "üstesinden gelmek", onu ba-

sitçe arkamızda bırakmak, kendimizi eski metafiziksel düşünce geleneğinden basitçe koparmak anlamına gelmez; tersine "üstesinden gelmek" (*Überwinden*), Heidegger'in dil ve düşünceye karşı geliştirdiği benzersiz yaklaşımın bizlere öğrettiği gibi, "bir işe girişmek" (*Verwinden*) anlamında "çözüm yolu bulmaya çalışmak" diye ifade edilebilir. "Çözüm yolu bulmaya çalıştığımız" ya da "uğraşmaya başladığımız" şey, basitçe geçmişte kalmış ve unutulmuş değildir. Sözgelimi bir kaybın üstesinden gelmek, sadece bizim bu kaybı adım adım unutmamız ve "kaldırabilir hale gelmemiz" olarak tanımlanamaz. Daha iyi ifade edecek olursak, kayba, ondan kaynaklanan acının kademeli olarak kaybolması anlamından ziyade o acıyla uğraşmak, mücadele etmek anlamında tahammül ederiz; ve acı, iz bırakmadan yok olup gitmek şöyle dursun, ona bilinçli olarak katlanma başarısını gösterdiğimiz sürece geri döndürülemez biçimde varlığımızı belirlemeye devam eder. Doğruyu söylemek gerekirse, üstesinden geldiğimizde dahi acıyla kalmayı sürdürürüz. Bu düşünce özellikle Hegel'e de uygulanabilir, zira [onunla baş etmek için] özel bir biçimde "onunla kalmak" gereklidir.

Hegel'in metafiziğin tamamlanma ânını temsil ettiği iddiası, aslına bakılacak olursa, onun Batı düşünce tarihinde oynadığı kendine özgü rolü karakterize eden belli bir kafa karışıklığından pay alır. Onun düşüncesi gerçekten de son mudur? Bir tamamlanma ya da kendini gerçekleştirme midir? Bu tamamlanma ya da son, Hıristiyan düşüncesinin kendini felsefe(nin) kavramında gerçekleştirmesi midir, yoksa Hıristiyanlığa dair her şeyin modern dönemin düşüncesinde sona ermesi ve çözülmesi midir? Hegel felsefesinin öne sürdüğü iddia, sırası geldiğinde bu adamın kendi oynamış olduğu tarihsel rolü öngördüğü olgusunu dile getiren bir kelime oyununu kendi içinde barındırır. İnsanın özü olarak özgürlüğün öz-bilinç düzeyine ulaştığını öne süren bir tarih felsefesi, özgürlüğün bu öz-bilincini tarihin sonu olarak görür mü? Yoksa, sonuna ulaşmış tarih, kendine has formu ancak ve sadece herkesin bilincinin özgürlüğünde, eş deyişle bahsi geçen Hıristiyan ya da devrimci bilinçte olduğu sürece, tarih ilkin özgürlük savaşına dönüştüğünde mi öngörür? Hegel, mutlak bilgi felsefesini, düşüncenin büyük bir tarihsel geçmiş sonucunda şu anda ulaşmış olduğu

felsefi duruş noktası olarak karakterize eder. Böyle bir mutlak bilgi, en sonunda tüm hataları ardımızda bıraktığımız manasına gelir mi? Yoksa bu mutlak bilgi felsefesi, tarihimizin bütünü ile ilk karşılaşmamız ve bu karşılaşmadan sonra tarihsel bilincin bize bir daha asla onun kontrolünü bıraktırmayacak olması anlamında mı kullanılmıştır? Hegel, mutlak kavram felsefesinin bakış açısından geçmişe dair bir şey olarak sanat üzerine konuşurken, bu hayret verici ve kışkırtıcı iddia oldukça muğlak bir iddia olarak kalmaktadır. Burada sanatın artık bir amacı olmadığını ve artık bir şey ileri sürmediğini mi söylemektedir; ya da, geçmişte her daim kavramsal düşünceden önce gelmiş ve gelecekte de böyle kalmayı sürdürecek olduğundan dolayı, sanatın mutlak kavramın bakış açısından geçmişe dair bir şey olduğunu mu ifade etmek istemiştir? Bu durumda sanatın "geçmişte-kalmışlığı" sadece onu ayıran çağdaşlığın "spekülatif" bir biçimde ifade edilmesinden ibaret olacaktır. Bu görüş uyarınca sanat, spekülatif düşünceye yön veren ilerleme yasalarına tâbi olmayacaktır; zira spekülatif düşünce kendine ilk olarak felsefenin gelişimi sayesinde döner. Dolayısıyla, Heidegger'in "metafiziğin tamamlanma noktası" diye ortaya attığı muğlak formül, sonuçta bizleri Hegel ve Heidegger'de ortak olan bir belirsizliğe taşıyacaktır. Olayın özüne bakıldığında, buradaki sorun, Hegel'in taahhüt etmiş olduğu akla uygun her tür düşünce yoluna ait kapsamlı bir dolayımın, içinde düşüncenin kendini düşündüğü refleksiyon/düşünüm döngüsünü kırmaya yönelik her girişimi mutlak surette yalanlayıp yalanlamayacağı sorunudur. Sonunda Heidegger'in Hegel'e karşı geliştirmeye çalıştığı konum, refleksiyonun içsel sonsuzluğunda kapana kısılmamış mıdır?

Gerçekten de, unutulmuş gibi göründüğü zaman dilimi boyunca varolmayı sürdüren Hegel düşüncesini karakterize eden –on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Almanya'yı kaplamış olan– gizil mevcudiyet, bu düşüncenin edimselliğinin aşılamaz olarak kaldığını bizlere göstermektedir. Bu edimselliğin tek kanıtı, yalnızca onun düşüncesine açık ve belirgin bir geri dönüşte ve bu düşüncenin İtalya, Hollanda ve İngiltere'de olduğu gibi yeniden ele alınışında, sonrasında ise, yirminci yüzyıl Almanya'sında akademik Yeni-Hegelcilik şeklinde geliştirilmesinde aranmamalıdır. Ne de felsefenin siyasete ve Yeni-Marksçı ideoloji-eleştirisine

dönüştürülmesi bu felsefeyi tam olarak onaylamaya yeter. Hegel sonrası dönemde felsefenin yeni biçimler aldığı muhakkaktır; ancak bu daima pozitivizm, epistemoloji, bilim felsefesi, fenomenoloji veya dil analizinin kendilerini oldukça yetkin hissettikleri metafizik eleştirisinden öteye gidememiştir. Hegel'in, haklı bir biçimde kendine ait olarak tanımlayabileceği metafizik alanında takipçisi olmamıştır. Hegelci bir düşünce biçimini etkilemekte olan Yeni-Kantçıları kuvvetten düşüren unsurlar vakit kaybetmeksizin düşünülecek olursa, Yeni-Kantçı düşüncenin nihai ve en güçlü biçimini, eş deyişle Husserl fenomenolojisini felsefeye dönüştürmek işi Heidegger'e kalmıştır; yahut başka bir ölçüt temel alınmak istenirse, düşüncenin, Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe rüyasından nihai olarak kurtarılması gerektiğini görünür kılan Heidegger olmuştur. Heidegger düşüncesinin Hegel felsefesine yaklaştığı nokta tam da burasıdır. Şüphesiz ki bir yarım yüzyıl –Heidegger düşüncesinin bizleri etkilemeye başlamasından beri geçen süre budur– ona dünya tarihinde kalıcı bir yer garantisi vermeye yetmemiştir. Bununla birlikte, Heidegger'in felsefi çalışması büyük ve klasik düşünürler tarihi içinde Hegel'inkinin yanına yerleştirildiği vakit, bu durumdan dolayı onun hiç de abartılmamış olacağı yönünde görüş bildiren olumsuz bir belge bile mevcuttur. Hegel'in düşüncesinin belli bir zaman aralığında Almanya'yı ve buradan hareketle nihayetinde Avrupa'yı egemenliği altına alması ve ancak bundan sonra tamamen çökmesiyle benzer biçimde, Heidegger de Almanya sahnesindeki çağdaşları için uzun bir zaman dilimi boyunca hâkim düşünür olmuştur. Yine benzer bir şekilde, Heidegger de bugün bütünüyle reddedilmektedir. Her ne kadar ona karşı çıksa da, büyük düşünür Hegel'i –bir "ölü köpek" diye– ele almaya direnç göstermiş olan Marx gibi, Heidegger'i incelemeye yanaşmayacak bir Karl Marx'ın da bugün hâlâ beklentisi içindeyiz.

Burada sorulması gereken soru büyük bir ciddiyetle ele alınmalıdır: Heidegger'in düşüncesi, sözgelimi tüm "Genç-Hegelciler"in düşünceleri ya da Feuerbach ve Kierkegaard'dan Husserl ve Jaspers'e kadar Yeni-Kantçı Hegel eleştirmenlerinki gibi, Hegerl'in düşüncesinin hâkim olduğu sınırlar içerisinde mi yer alır? Yoksa, Heidegger'in düşüncesinin inkâr edilemez bir biçimde Hegel'le ör-

tüştüğü tüm noktalar, aslında durumun tam da tersi olduğunu mu göstermektedir –bir başka deyişle, Heidegger'in sorgulamasının, Hegel'in sorduğu hiçbir şeyi dışarıda bırakmamaya yetecek kadar radikal ve kuşatıcı olduğunu ve aynı zamanda Hegel'in yaptığından daha derine inmiş, dolayısıyla da onu geride bırakmış olduğunu mu göstermektedir? Eğer ikinci cevap geçerli ise, laf aramızda bu, bir bütün olarak idealizm hareketinin tarihi içinde Hegel'i yerleştirmiş olduğumuz yeri değiştirmemiz gerekeceği anlamına gelecektir. [Hal böyle olunca], ilkin Fichte [bu tarih içinde] daha bağımsız bir konum işgal ediyor olarak görülecek, daha sonrasındaysa, Schelling'in önsezileri hayat bulacak ve Nietzsche'nin düşüncesinin umutsuz cüretkârlığından görünmeyen hakikatler doğacaktır.

Bundan böyle, Heidegger'in düşüncesinde dünya yazın tarihinin en hayret verici olayının, Almanya'nın en büyük şairlerinden biri olan Friedrich Hölderlin'in yirminci yüzyıldaki keşfinin çığır açan bir öneme sahip olması, dikkat çekici ve önem verilmesi gereken bir konu olmaktan çıkacaktır. Yaşamı boyunca gerek bir şair gerekse bir insan olarak pek çok talihsizlikten mustarip olmuş olan Hölderlin, bilindiği gibi, gençlik yıllarından beri Hegel'in yakın bir dostu olarak kalmıştır. Her ne kadar romantik Alman şairleri okulu ve daha sonrasında Nietzsche ve Dilthey ona olan beğeni ve hayranlıklarını ifade etmiş olsalar da, Hölderlin'in en büyük Alman şairleri arasındaki kalıcı ve gerçek yerini alması ancak içinde bulunduğumuz şu yüzyılda gerçekleşmiştir. Onun aynı zamanda Heidegger düşüncesi için etkili bir işlev gördüğü gerçeği, Hölderlin'in hiç beklenmedik bir biçimde bu yüzyıl insanının çağdaşı olduğuna delalet eder; yine de bu çağdaşlığın gecikmiş olması, [insanda] tuhaf bir his yaratacaktır. Onun şiirinin doğruladığı bir başka şeyse, Heidegger'in düşüncesi ile Hegel felsefesinin yan yana koyulmasının ne özel olarak uydurulmuş ne de gelişigüzel bir şey olduğudur.

Heidegger düşüncesinin ne denli ısrarlı bir biçimde Hegel düşüncesi etrafında döndüğünü ve Heidegger'in bugün bile kendi düşüncesini Hegel'inkinden ayırmanın yeni yollarını aramaya devam ettiğini gözlemek yeteri kadar çarpıcıdır. Pek tabii ki bu da, kendisini Husserl ve Heidegger'e ait fenomenolojik işleyiş tarzına

karşıt olarak yeni baştan ileri sürmeyi sürdüren bir yöntem olan Hegel diyalektiğinin canlılığının bir yansımasıdır. Gerçekten de, fenomenolojinin dikkatli bir biçimde geliştirilmiş işçiliğinin bugün unutulmuş ve bu sanatın artık kullanılmıyor olması ölçüsünde Hegel'in diyalektik yönteminin fenomenolojiyi bastırdığından söz etmek mümkün görünmektedir. Sorunu sadece pek çok kimsenin geç dönem Heidegger'e yönelttiği sorudan, bir başka deyişle, *Varlık ve Zaman*'da ikna edici bir şekilde ortaya konan ve felsefede yeni bir dönemin müjdecisi olan bilinç düzeyindeki idealizm eleştirisinin, Hegel'in tin felsefesi karşısında nasıl desteklenebildiği sorusundan ibaret görmek doğru değildir. "Dönüş"ten (*Kehre*) sonra Heidegger'in, bir yandan kendiyi/beni transendental kavrayışını, diğer yandansa, varlığa dair soruyu ortaya koymak için kalkış noktası olan *Dasein*ın varlık anlayışı temasını bir kenara bırakması, bu ihtimali hepten şüpheli hale getirmektedir. Bu konuda Heidegger'in Hegel'e yakın durduğu söylenemez mi? Zira, diyalektik zihni ya da tini öznel tin formlarının, bilinç ve özbilincin ötesine belirgin bir biçimde taşıyan Hegel'dir. Buna ilave olarak, kendilerini Heidegger'in düşüncesinin ortaya attığı iddialara karşı savunmak durumunda olanlar, özellikle Heidegger'in tekrar tekrar Hegel'in spekülatif idealizmine yaklaştığı görüşünde hemfikirdirler. Onlara göre bu yakınlaşmanın kaynağı, tarihin Heidegger tarafından felsefi soruşturmanın çerçevesi içine dahil edilmiş olmasıdır.

Heidegger'in felsefi soruşturmanın alanı içine tarihi de katmış olması, ne tesadüftür ne de gerekçeden yoksundur. Bundan böyle felsefi bilincin tarihsel bilinçten ayrı düşünülemeyeceği düşüncesi, on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin temel özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Açık bir biçimde bu olgunun arkasında yatan şey, Fransız Devrimi'nin bir sonucu olan Hıristiyan devletlerden oluşan geleneksel Avrupa dünyasından kopuştur. Devrim'in, Aydınlanma'nın akla inancını dinin, devletin ve toplumun temeli kılma yönündeki radikal girişimi, tarihsel görelilik ve tarihin gücü gibi temaların genel anlamda farkına varılması gibi bir karşıt tepkiye yol açmıştır; zira tarihin tam da kendisidir ki, Devrim'in ortaya attığı "yeni bir başlangıç" fikrinden doğan küstahça aşırılıkları kararlı bir biçimde çürütmüştür. Bu noktada

ortaya çıkan tarihsel bilinç, felsefenin bilgi olma iddiasının meşruluğuna yönelik yeni bir kanıta gereksinim duymuştur. Bundan böyle, Greko-Hıristiyan düşünce geleneğine yeni bir şey katma yönünde ortaya konan her türlü felsefi girişimin kendini tarihsel olarak gerekçelendirmesi gerekmiş ve böyle bir gerekçenin ortaya konulamadığı ya da yetersiz kaldığı bir girişim, genel bilince ulaşma ve bu bilinci ikna etme gücünden zorunlu olarak yoksun kalmıştır. Özellikle tarihselciliğin düşünürü olarak bilinen Wilhelm Dilthey için bu durum, acı verecek derecede açıktır.

Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in kendi felsefesini tarihsel olarak gerekçelendirirken kullandığı radikal ve kapsayıcı tarzın, onu takip eden girişimlerin tamamına kıyasla ezici bir üstünlüğü vardır. Hegel, daha önceki zamanlarda Greklerin kendi ilk felsefelerini (*prima philosophia*) temellendirirken yüceltmiş oldukları *logos*un kuralı altında, yani bu her şeyi kuşatan kavramın kuralı altında doğa ile tarihi birleştirmiştir. Dünyayı ilahî bir biçimde yaratılmış olarak gören Aydınlanma çağının erken dönem teodisesi, doğada gerçekleşen olayların matematiksel rasyonelliğine işaret etmişti. Hegel ise, bu ilahi rasyonalite iddiasını tarihe doğru genişleten düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ay-altı dünyanın düzensizliğine ve irrasyonalitesine rağmen *logos* ya da *nous*un evrenin özü ve dayanağı olduğunu öğreten Grekler gibi, şimdi Hegel de, insanın yazgısındaki ve tarihindeki kaosun sergilemiş olduğu korkutucu çelişkilere karşın tarihte bir akıl bulunabileceğini bizlere öğretmektedir. Böylelikle de o, insan bilgisi ve içgörüsünce nüfûz edilemez olduğu gerekçesiyle daha önce Tanrı'nın inayetine duyulan inanç ve güvene terk edilmiş olan her şeyi, düşünce dünyasına taşımıştır.

Diyalektik, insanlık tarihinin kararsız sürüklenişi içinde Hegel'in bir zorunluluk keşfetmesine aracılık eden mucizevi büyünün adı olagelmiştir; öyle ki, doğa biliminin yükselişe geçtiği modern dönemde olduğu gibi, geçmiş çağlar boyunca da egemen olan, ikna edici ve rasyonel bir karakter taşıyan bu zorunluluk, kendini doğanın yasalılığı ve düzeni içinde aşikâr kılmıştır. Kalkış noktası olarak burada Hegel, esasta çelişkilerin artırılması anlamına gelen antiklerin diyalektik kavrayışını almıştır. Buna karşın antikler, diyalektik çelişkilerin çözümlenme sürecini, kişiyi

sadece edimsel anlamda bilmeye hazırlayan bir çalışma olarak anlamışlardır. Hegel ise, diyalektiğin bu hazırlayıcı (*Propaedeutik*) ve negatif amacının yerine pozitif bir amaç geçirmiştir; zira Hegel'e göre diyalektiğin asıl meselesi, tam anlamıyla söylenecek olursa, belli bir konumu kendisiyle çelişecek noktaya kadar zorlamak suretiyle o çelişkinin taraflarını birleştiren daha üst bir hakikate geçişi mümkün kılmaktır: Tinin gücü, tüm çelişkilerin dolayımı olarak sentezde yatar.

Hegel'in burada önerdiği şey, *Aufhebung* kavramının onun çalışmasında kazanmış olduğu farklı anlamda açık bir biçimde ifade edilmiştir. Sözcük, kökeninde negatif bir anlama sahiptir. Sözcüğün özel kullanımıysa şu şekildedir: Bir şeyin çelişkili olduğunu göstermek için o şeyin geçerliliği *aufgehoben* edilir, bir başka deyişle iptal edilir veya olumsuzlanır. Bununla birlikte, Hegel için sözcüğün anlamı değişikliğe uğrar; ve kendini çelişkiler içerisinde ortaya koyan hakikate dair tüm öğelerin korunmasını ve ayrıca bu öğelerin, hakiki olan her şeyi kapsayan ve birleştiren bir hakikate yükselişlerini ifade eder hale gelir. Bu sayede diyalektik, anlama yetisinin tek taraflı soyutlamalarına karşıt olarak "somut" ve dolayımlanmış bir hakikatin savunusuna dönüşmüştür. Aklın evrensel sentezleme gücü sadece düşüncedeki karşıtlıkları dolayımlamaya değil, aynı zamanda gerçek dünyadaki karşıtlıkları yükseltmeye de muktedirdir. Diyalektik, gerçek anlamda bu gücünü, tarihin en yabancı, en esrarengiz ve en zıt güçleri aklın uzlaştırıcı gücü tarafından aşıldığı ölçüde, tarih sahnesinde sergiler. Akıl, yıkım barındıran uzlaşım olarak tarif edilir.

Hegel'in tarih diyalektiği, sona ermekte olan on sekizinci yüzyıla ait toplumsal bilincin kendisine konu edindiği ve özellikle Fransız Devrimi etkisiyle uyanışa geçmiş olan genç akademisyenlerin ilgisini çeken bir problemden doğar. Üçüncü sınıfın (*Tiers État*) bağımsızlığını kazanmasının etkileri Alman İmparatorluğu'na ulaştığında, imparatorluk en kötü zamanlarını yaşamakta idi; zira bir süredir, mevcut koşullar altında devlet yapısının artık zamanını doldurmuş olduğu açıkça ortadaydı. Dolayısıyla, Hegel'in çalışmalarını Tübingen'de sürdürdüğü erken dönemde bile, genç nesil tüm konularda –sosyo-politik konularda olduğu kadar Hı-

ristiyanlığa dair konularda da– yeni bir "evrenselle özdeşleşme" yönünde haykırışları yükseltmişti.

Genç Hegel'in, bu "evrenselle özdeşleşme" yorumunun temeline oturttuğu modelse, uç noktada bir yabancılaşma örneğidir: Suça ait olan ile toplumun yasası arasındaki yarık. Aleyhine dava açılan suçlu için, onun cezalandırılması gerektiğini talep eden yasanın temsil ettiği şey anlamına gelen düşman öteki, Hegel açısından bakıldığında, yenilenmeye çok fazla ihtiyaç duyulan düşüşe geçmiş bir devri istila etmiş tüm ayrımların paradigması olarak görünür. Artık Hegel'in bakış açısından cezalandırmanın özü, yasa sayesinde tahkim edildiği düşünülen âdil düzenin yeniden yapılandırılması olarak düşünülmelidir. Hegel, kendisine uygulandığı kişinin bakış açısından bile olsa, cezalandırmanın gerçek doğası ve yasal öneminin, cezalandırma yetkisine sahip otoritenin suçluya karşı takındığı düşmanca tavrı içermediğini idrak etmiştir; tersine, cezalandırmanın amacı ve adalet, ancak suçlu cezasını çekmeye gönüllü olduğu an yerine getirilmiş olur. Bu kabullenme, suçluyu yasaya dayalı bir toplumda devam edegelmekte olan yaşama geri döndürür. Bu yolla ceza, daha önce temsil etmekte olduğu düşman güç konumunu terk eder ve yeniden birleşmeyi temsil eder hale gelir. Bu tam da "yıkım içeren uzlaşım" –Hegel'in bu olayı ifade etmek için geliştirdiği muhteşem formülün adıdır bu– denen şeye karşılık gelmektedir.

Hegel'in, cezalandırmayı konu edinen düşünce çizgisini belli bir teolojik probleme, günahların bağışlanmasının Tanrı'nın adaleti ile nasıl bağdaştırılacağına yönelik özel soruna cevap olarak geliştirdiği şüphesizdir. Dolayısıyla bu düşünce, özel olarak iman ile Tanrı'nın merhameti arasındaki ilişkinin içsel anlamı üzerine odaklanmıştır. Mamafih, burada ele alınan problem, yani düşmanlıktan dostane tavra geçiş fenomeni, evrensel bir öneme sahiptir. Hegel'in merkezî bir konuma yerleştirdiği bu problemi, eş deyişle kendiliğin yabancılaşması ve bu yabancılaşmanın aşılması problemini tespit eden ilk düşünür Friedrich Schiller olmuştur.[1] Daha sonra Marx bu problemi, pratik alana dair analizinin merkezî problemi olarak ele almıştır. Kendi adına Hegel, tüm çelişkileri

1. Friedrich Schiller, *Über die Äesthetische Erziehung des Menschen, Werke*, haz. Guntter ve Witkowski, 1910, s. 17.

birleştiren akılda gerçekliğin evrensel yapısını bulmuştur. Tinin özü, kendisine karşı duran her şeyin yapısını kendi yapısına dönüştürebilme, ya da Hegel'in ifade etmeyi tercih edeceği biçimde, tinin kendine ilişkin bilgiye başka olanda/diğerinde ulaşabilme ve bu sayede yabancılaşmayı aşabilme gücünde yatar. Tinin gücünün temeliniyse, gerçekliğin yapılandırılmasında evrensel kurucu form olan ve insanın tarihini de yöneten diyalektik yapı teşkil eder. *Mantık* adlı eserinde Hegel'in sistematik olarak belirginleştirmeye çalıştığı da, tam olarak bu yapıdır.

Tinin kendine dönmesi için gerekli olan formel, kavramsal yapıyı sağlayan "Varlık", "Öz" ve "Kavram" olmak üzere üç kademeden müteşekkil kılınmış olan *Mantık*'ın mimari yapısı, Heidegger'in erken döneminde dahi Hegel için söylemiş olduğu şeyi –onun Greklerin en radikali olduğunu– ikna edici bir biçimde doğrular. Bu saptama, sözgelimi "Özün Mantığı" adlı bölümdeki Platoncu, Aristotelesçi katman ile "Varlığın Mantığı" adlı bölümdeki Sokrates öncesi, Pythagorasçı katman yoluyla parlayan Grek kökenli kaya tabakasının yaydığı titrek ışığın görüldüğü *Mantık*'ın temel bölümleri için geçerli değildir sadece. Kullanılan belli başlı kavramlar analiz edildiğinde, çalışmanın bütününe yön veren tüm bu kavramların yapılandırılmasında kullanılan temel ilkenin, aynı zamanda Eleacı ve Platoncu diyalektiğin mirasını da açığa vurduğu göze çarpar. Düşünülen her bir kavramın kendi devinimini sağlayan hareket ettirici ilke, o kavramın kendi kendisi ile çelişki içinde olduğunu açık bir biçimde kanıtlar. Tinin yürüdüğü yolun son noktasında bu devinimin ulaştığı amaç, yani idenin kendine tamamen şeffaf ve görünür hale gelmesi, nesnel gerçekliğin tüm direncine karşı aklın kazandığı zaferdir. Dolayısıyla, bu konuda Heidegger'in nitelemesi burada bir kez daha radikal bir muğlaklık taşır: Hegel, aklı sadece doğada değil, insanın tarihinde de etkin ve muzaffer bir konuma yerleştirdiğinde, dünyaya ilişkin Greklere özgü metafiziksel düşüncenin radikalleşmesini ortaya koymuş olur. Bununla birlikte, *logos*a dair bu şekilde radikal bir genişletme, Heidegger'in bakış açısından, Grek düşüncesindeki başlangıcından beri modern düşüncenin kendilik bilgisine ve kendini isteyen iradeye vurgusunun işaret etmiş olduğu, varlığın unutulmuş olmasının (*Seinsvergessenheit*) bir ifadesi olarak da görülebilir.

Tüm bunların ışığında, Heidegger'in düşündüğü biçimiyle tarihsel öz-bilinç, mutlak bilgi ve özgür öz-bilincin kendini tam olarak gerçekleştirmesi projesine –Hegel'in, kendi felsefesi için temel kıldığı projeye– karşı geliştirilmiş son derece uç bir karşı atak olarak görülebilir. Ancak burada sorgulamaya girişmemizi tetikleyen de, tam olarak budur. Bilindiği gibi Heidegger, Platon'dan Hegel'e kadar Batı'nın düşünsel gelişimini şekillendirmiş olan metafiziksel felsefe tarihinde birleştirici olan özelliği, varlığın unutulması olarak görmektedir. Buna göre, varolanların varlığı metafizik sorgulamanın nesnesi halini alırken; varlığın kendisi, bilmemizin ve önesürümlerimizin nesnesi konumundaki varolan gerçeklik ile başlama dışında, herhangi bir biçimde düşünülmüş değildir. Heidegger'in göstermeye çalıştığı şeye bağlı kalacak olursak, metafizik düşüncenin başlangıcını takiben atmamızı istediği adımın bizzat kendisi, metafizik olarak düşünülemeyecektir. Hegel'in, *Mantık*'ın "Varlığın Mantığı" adlı ilk bölümünde yaptığı gibi Platon ve Aristoteles düşüncelerinin ötesine geçmek bile, başlangıç düzeyindeki metafiziğin bir türü içinde kalmış olmak olarak yorumlanmalıdır. Buna karşıt olarak Nietzsche, Platonculuk ve Hıristiyanlığa karşı sert polemiğiyle "Grek dönemi trajedisi"ndeki felsefeyi keşfinde, farklı bir düşünce ön-dünyasına dair önsezi geliştirmiştir. Varlığa dair soru için yeni bir temel ortaya koyan Heidegger ise, bu önseziyi somut hale getirmenin kavramsal araçlarını bulmaya çabalamaktadır.

Bilindiği üzere Heidegger, Hıristiyani dindarlık geleneğindeki Grek karşıtı temayı kendine kılavuz olarak seçmiştir. Gerçekten de Grek karşıtı bu motif, Luther'in, Hıristiyanların Aristoteles'ten vazgeçmeleri talebine cevap verme niyetinden Gabriel Biel ve Meister Eckhart'a, oradan da Augustinus'un üçleme gizemi üzerine yaptığı derin felsefi çeşitlemelere dek uzanır. Bu Grek karşıtı motif, Eski Ahit'te hikâye edilen Tanrı ile karşılaşma anlatısında doruk noktasına ulaşan Tanrı kelamı ve bu kelamın işitilmesi edimlerine dikkat çekmektedir. Şeylerin görünür sınırlarının dile getirilmesi ve hatırda tutulması/muhafaza edilmesi olarak tarif edilebilecek olan Grek ilkesi *logos* ve *eidos*, bu açıdan bakıldığında, imanın gizemine zarar veren bir yanlışlama olarak görünmektedir. Heidegger varlık sorusunu tekrar gündeme getirdiğinde, her şey

fazlasıyla aşikâr bir hale gelir ve gerçekten de, onun "Greklerin yüzeyselliği" şeklinde ortaya koyduğu meşhur nitelemeye dair bir açıklamaya burada ulaşma şansına sahip oluruz. Peki ama, bunun ancak şimdi, metafiziğin sona erdiği ve kendimizi pozitivizm ve nihilizmin yükselişe geçtiği bir çağa girerken bulduğumuz şu anda gerçekleşiyor olması –ya da diğer katmanların, erken dönem pre-Sokratiklerin yaydığı yarım yamalak ışık altında *logos*un dış kabuğundan geçerek parladığını görebilmenin düşünce için ancak şimdi açık hale gelmesi– bir tesadüf müdür? Schopenhauer'e, Hint pesimizminin Grek uyarlaması olarak görünen ve her halükârda, filozof tarafından kendi düşüncesinin öngörüsü olarak nitelenen Anaximandros'un sözleri, Heidegger'in "süresince" sözcüğüyle formüle ettiği varlığın zamansal karakterinin bir öngörüsü olarak tınlamaya başlamıştır şimdi. Bu tesadüf müdür? Heidegger'in kendisini tarihsel olarak gerekçelendirmesi ve varlık sorusuna geri dönmesiyle, özellikle de bu dönüşün kendisinin bir başlangıç olmayıp bundan ziyade bir son sayesinde mümkün olduğunun vurgulanmasıyla ilişkili olan düşüncenin, bizim üzerimizdeki zorlayıcı etkisinden kaçınmak bana zor görünüyor. Avrupa nihilizminin yükselişi, uzun bir aradan sonra yeniden "mit" olarak tanımlanan "gerçek dünya"nın sonunun geldiğine ilişkin pozitivizmin böbürlenmeleri –tüm bunların, Heidegger'in sorgulamasını geriye, metafiziğe yöneltirken attığı adımlara aracılık ettiği– olgusu görmezden gelinebilir mi? Ve metafiziğe doğru atılan bu "geriye adım", metafiziksel düşüncenin aracılığı ve bağlamı üzerinden atlanarak onun dışına doğru bir sıçrama olabilir mi hiç? Tarih her daim bir süreklilik sergilememiş midir? Yitip gitme ile birlikte tezahür eden oluşa gelme olarak...

Şüphesiz ki, Hegel'in dünya tarihini tarihte akıl olarak yorumlarken temel teşkil ettiğini iddia ettiği şeye benzer bir şekilde, Heidegger hiçbir zaman tarihsel bir zorunluluktan bahsetmemiştir; zira Heidegger'e göre tarih, mevcut şimdinin bizzat kendisinin, vuku bulmuş olanların toplamında karşı karşıya kaldığı yer anlamında, bir nokta için kendisine katlanılmış olan bir geçmiş değildir. Geç dönem eserlerinde Heidegger, Hegel'den beri "metafiziğin sonu" üzerine yapılmış düşünümlere hâkim olmuş olan ve bizce tarihsel relativizm problemiyle ilişkilendirilen tarih

(*Geschichte*) ve tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) ifadelerinden kasıtlı olarak kaçınmıştır. Bunun yerine, burada söz konusu olanın, insan varoluşunun tasarrufumuz altındaki olanakları meselesi olmadığının –tarihsel bilinç veya öz-bilinç meselesi olmadığının– altını çizmek için, "yazgı" (*Geschick*) ve "yazgılı oluşumuz" (*Geschicklichkeit*) sözcüklerini kullanır. Bu, daha ziyade, insanın payına ne düştüğü ve her çeşit öz-belirlenim ve öz-bilinci tâbi konuma düşürecek biçimde onu neyin bu denli belirlediği sorunudur. Heidegger, tarih üzerine felsefi düşünmesinin tarihin akışına yön veren zorunsallığı kavradığını iddia etmemiştir. Bununla birlikte, metafiziksel düşünceyi, onun içine işlemiş olan varlığın unutulmuşluğu tarafından birliği sağlanmış bir tarih olarak sunarken ve teknoloji çağının art alanında bu unutuşun radikalleşmiş bir halini gördüğünü söylerken, tarihe bir çeşit içsel sonucu izleme de yakıştırmış olur. Bunun da ötesinde, metafizik varlığın unutuluşu ya da ona dair bir ilgisizlik olarak anlaşılıyor, metafiziğin tarihiyse, onun çözülüp dağılacağı noktaya dek varlığın gittikçe daha fazla unutuluşunu imliyorsa; o zaman bu durumu düşünen pek çok düşünme için, unutulmuş olanın yeniden akla getirilmesi zorunlu olacak demektir. Ve gerçekten de Heidegger'in kullandığı "belki de, ansızın" (*jäh vermutlich*) gibi belli başlı ifadeler, varlığın artan oranda unutuluşu ile varlığın gelişine ya da görünmesine dair beklenti arasında bile bir bağlantı –diyalektik tersine çevirmenin sahip olduğuna oldukça benzer bir bağlantı– olduğunu kanıtlamaktadır.

Heidegger, tüm insanların kendi tasarılarını zapturapt altına almış olan geleceğin belirlenimsizliğine maruz kalışta bir çeşit tarihsel öz-gerekçelendirmenin izini sürmektedir: Teknoloji çağında varlığın unutuluşunun radikal bir biçimde derinleşmekte oluşu, üreten ve yeniden üretmekte olan her şeyin arkasında, gerçek olanı görünür kılacak bir geriye dönüş düşüncesindeki eskatolojik beklentiyi haklı çıkarır.

Bu şekilde betimlenen bir tarihsel öz-bilincin, Hegel'in mutlak felsefesinden her şeyi kapsama anlamında daha az olmadığını teslim etmek gerekmektedir.

Bu aynı zamanda yeni bir soruya yol açar. Hegel diyalektiğinin [temel] ilkesi, gerçekten de onun en uç akıl yürütmesine, eş deyişle,

sırasıyla idenin kendi kendine görünür hale gelmesi ya da tinin öz-bilinci tarafından zorunlu kılınan noktaya değin taşınmalı mıdır? Şurası kesindir ki, belirlenimsiz, dolayımsız varlığı *Mantık*'ın kalkış noktası kılmakla Hegel, varlığın anlamını "mutlak belirlilik" olarak tesis etmiştir. Peki ama, bu, hakikatin, kendini doğurmuş olan süreçten kopartılabilecek bir sonuç olmadığı, bundan ziyade onun, sürecin bütünü, bir başka deyişle sonuca giden yol olduğu ve bundan başka bir şey de olmadığı biçiminde formüle edilen felsefi düşüncenin diyalektik bir biçimde kendi kendine gönderme yapmasının oluşturucusu değil midir? Hegel'in hakikat anlayışında örtük olan düşüncenin kendini tanrılaştırmasından; onu tamamen inkâr ederek ve onun yanına, Heidegger'in yaptığı gibi insani varoluşun zamansallığı ve sonluluğunu koyarak, yahut da Adorno'nun yaptığı gibi, bütünün hakiki değil hata olduğunu iddia edip karşı çıkarak kaçınma girişimlerinde, şüphesiz ki cazibeli bir yan bulunmaktadır. Ne var ki, Hegel'in bunu hak edip etmediği sorulabilir. Hegel'in öğretilerinin sıklıkla ortaya koyduğu ve başlangıçtaki örneklerimizin sergilemeye çalıştığı muğlaklıklar, son kertede pozitif bir anlama sahiptir: Bütünlük kavramını ve nihayetinde, buna bağlı olarak varlık kavramını bütünsel belirlilik terimleriyle düşünmemizi engellerler.

Buna karşıt olarak, Hegel'in spekülatif idealizminin gerçekleştirmeyi iddia ettiği her şeyi kuşatan sentez, çözülmemiş bir gerilim barındırmaktadır –ki bu gerilim, "diyalektik" sözcüğünün anlamının Hegel felsefesinde değişmesine yol açacak türden bir gerilimdir. Belirli bir biçimde, "diyalektik"in, bir yandan tüm zıtlık ve çelişkilerde, hem bütünün birliğini hem de birliğin bütünlüğünü algılamaya muktedir olan aklın bakış açısını karakterize ettiği söylenebilir. Fakat diğer yandan, antikitedeki anlamına karşılık gelecek biçimde kullanılan diyalektik sözcüğü, tüm çelişkilerin çözümlenemez çelişikliğin "sabitlenmiş" bir noktasına yükseltilmesine; bir başka deyişle, aklın bakış açısından bu çelişkiler gerilim dolu bir birlikte bir araya geliyor olsalar bile, düşünceyi anlamsız konuşmanın dipsiz kuyusuna batıran çelişkilerin üstesinden gelinmesine karşılık gelmektedir. Bazen bu farkı vurgulamak için Hegel, aklın bakış açısını "pozitif anlamda akla uygunluk" anlamına gelecek "spekülatif" anlam olarak nitelemiştir. Bunu

yapmakla o, diyalektiği felsefi kanıtlamanın süreç özelliğine, eş deyişle örtük olan çelişkileri belirgin kılma ve bu çelişkileri "pozitif anlamda akla uygunluk" içinde aşma sürecine gönderme yapacak şekilde kullanmıştır. Bunun köklerinde, açık ve net bir şekilde söylenecek olduğunda, bir kararsızlık yatmaktadır. Bir yandan Hegel, son olarak Descartes'ta öz-bilinç düzeyine yükseltilmiş olan ve nihai formunu yine Hegel'in mantıksal pan-metodizminde bulan bir yönteme, düşüncedeki ideal nesnelleştirme yöntemine bel bağlamaktadır; diğer yandansa, felsefi kanıtlamanın bu ideal nesnelleştirme yönteminden önce gelen ve ilk elden bu yöntemin olanaklılığını ve amacını açık kılan aklın somut deneyiminden söz etmek kaçınılmazdır. Bu deneyimse, daha önce "yıkım içeren uzlaşım"ın gücü bahsinde karşımıza çıkan deneyimden başkası değildir. Bunun önemine dair bir başka kanıt da, Hegel'in *Mantık*'ı kurgularken izlediği yoldur; zira düşünce belirlenimlerinin bütünlüğü ya da kategorilerin diyalektik tamlığı, Hegel'in tek-tanrıcı tekille ifade ettiği düşüncenin bizzat kendisine ait boyutu, "mantıksal"ı varsaymaktadır. Heidegger, bir düşünürün yalnızca sonu düşündüğünü söylediğinde, bunun Hegel'e uyduğu kesindir; zira Hegel, spekülatif ve akla uygun olanın birliğini her şeyde görmüş ve iyi bilindiği üzere, Herakleitos'un spekülatif birliğin bu ilkesi üzerindeki çeşitlemeler çokluğundan müteşekkil şifreli sözlerinden bahsederken, bu sözlerden tek birini bile kendi *Mantık*'ına dahil etmekte başarısız kalmadığını belirtmiştir. Felsefenin tarihsel geleneğini tüm ayrıntılarıyla ortaya koyarken Hegel'in her yerde tekrar tekrar aynı şeyi açığa çıkarmasını sağlayan usta işi yöntem; onun daha önceki düşünme şekli içerisinde yer tutan sınırlılıklara işaret ettiğini ve felsefe tarihindeki, düşüncenin Odysseia'sındaki "zorunluluk"u kanıtladığını iddia ederken sergilediği despotik kibre açık bir karşıtlık içinde ve onun üzerinde hâkim bir konumdadır. Bu nedenden dolayı, daha önceki düşünme şekli içerisindeki "pozitif anlamda akla uygun" içeriği şüpheye yer bırakmayacak şekilde aşikâr kılabilmek adına, Hegel'in felsefe tarihi yorumunu sadece hafifçe çekiştirmeye ve genişletmeye ihtiyaç vardır.

Ancak bu durum, Heidegger söz konusu olduğunda da farklı değildir. Şurası kesindir ki, metafizik tarihi, hem şimdinin hem de

geleceğin belirleyicisi diye görülen "varlığın bizlere sunduğu yazgı" (*Seinsgeschick*) olarak Heidegger düşüncesine eklemlenmiştir. Dahası, içsel zorunluluğu düşünüldüğünde bu tarih, [bir başka deyişle] varlığın unutuluşunun tarihi, olabilecek en radikal sonuca ulaşıncaya kadar devinimini sürdürecektir. Bununla birlikte Heidegger, düşüncenin kökeninden gelen sürekli etki ve gücün de farkındadır. Bu köken, bu çağda yaşamakta olan bizleri bile hükmü altına almaya devam etmektedir; onun izlerini Aristoteles'in *phûsis*inde, *analogia entis** muammasında, Leibniz'in "varolma susuzluğu"nda, Schelling'in "Tanrı'daki temel" kavramında ve son olarak Hegel'in ortaya koyduğu spekülatif ve akla uygun olanın birliğinde tespit etmek mümkündür.

Hegel'in, kendi yöntemi ile arasına mesafe koyabildiğini ve bu yüzden de, Heidegger'in, her ne kadar fazlasıyla Grek olduğunu söyleyerek onu eleştirmiş olsa da, Hegel'e yakın durduğunu gösteren dolaysız bir kanıt bulunmaktadır. Bu kanıt, her iki filozofun da Alman dilinin spekülatif tiniyle kurdukları ilişkide bulunabilir. Ne de olsa Hegel'in, bir buçuk asırlık bir zaman dilimi süresince Alman dilini, bu dile içkin olan kavramları geliştirerek kullandığına şahit olmaktayız. Felsefi eğitim almış ve tarihsel açıdan yönelimi olan her okur, Hegel'in hükmü altına aldığı düşünsel dönemlerde onun kullanmış olduğu dilin bulaşıcı gücü ile adım başı karşı karşıya gelmiştir. Hegel'in, kendi çağdaşlarının kullanmakta olduğu dildeki gerçek mevcudiyeti; tez, antitez, sentez veya öznel, nesnel ve mutlak tin gibi birkaç sarsak kavramdan ibaret değildir. Ne de bu mevcudiyet, bahsi geçen bu kavramların, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında çok farklı araştırma alanlarındaki sayısız şematik uygulamalarını içerir; tersine, Hegel'in felsefesine hayat veren unsur, bunlar gibi yapay bir yolla formüle edilmiş olan bu kavramların sunduğu şematik kesinlik değil, Alman dilinin gerçek gücüdür. Hegel'in büyük kültür dillerine yapılan çevirilerinin ilkin bu yüzyılda ortaya çıkmış olmasının iyi bir gerekçesi

* *Analogia entis*: Varlık analojisi. Varlık ile varolanlar arasında farklı açılardan (değer, yetkinlik, kuşatıcılık vs) analojiler kurarak bunların ilişkisini, buradan da varolanlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan analoji şeklidir. Teodisede bir yöntem olarak analoji, özellikle ortaçağda, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmada sıklıkla kullanılmıştır. (y.h.n.)

vardır –orijinal Almanca metne başvurulmaksızın yararlanılan çeviriler, Hegel'in düşünce zinciriyle iletişim kurmada ancak yarım başarı sağlar. Bu diğer dillerin linguistik potansiyeli, *Sein*, *Dasein*, *Wesen*, *Wirklichkeit*, *Begriff* ve *Bestimmung* gibi kavramların içerdiği çoklu anlamların dolaysız bir biçimde birden fazla şeyi ihtiva etmesine müsaade etmez. Bu yüzden, bu kavramları olası çevirileri üzerinden düşünmek, kişiyi kaçınılmaz olarak yolundan saptırıp skolastik metafiziğin kavramsal ufuklarına ve de skolastiklere ait kavramların daha modern gelişimine sürükleyecektir. Almanca sözcüklerin yarattığı çağrışımlarda ve bu sözcüklerden pek çok yöne yayılan anlam çeşitliliğinde içerilen spekülatif güç, yabancı bir dilin pelerininden içeriye nüfûz etme konusunda tam anlamıyla çaresiz kalacaktır.

Sözgelimi, *Mantık*'ın ikinci cildinin başındaki cümleyi (yaşlı bir adam olarak Heidegger'in, artık çok da genç olmayan öğrencileriyle Freiburg Üniversitesi'nin Beş Yüzüncü Kutlama Töreni'nde tartıştığı cümleyi) düşünelim: "Die Wahrheit des Seins ist das Wesen."* Bu tip bir cümle, dolaysız varlığın kendine geri dönüşünü ve varlıktan öz metafiziğine geçişi nitelendirecek biçimde yorumlanabilir ve hatta onun, Hegel'in niyetiyle uyum içinde bile olması muhtemeldir. *Logos*u temel alan Platon ve Aristoteles felsefelerinin çıkış noktası, Parmenides'teki "varlık"ın ikna edici olmamasıdır ve bu nedenle de geçiş, anahtar kavramları öz ve form, töz ile varoluş olan bir refleksiyon alanına doğru olmuştur. Hegel'in antik felsefe "tarih"i de, aslında Sokrates-öncesi felsefeden Platoncu ve Aristotelesçi düşünceye geçiş üzerine yapılmış bir çeşit yorum niteliği taşımaktadır. Buna karşın, burada ifade edilen kavramlardan ne *Wahrheit*, *Sein* ne de *Wesen*; Latince kavramlar ve bunları takip eden detaylı çalışma ve ayrıştırma çabalarında, İtalyanca, İspanyolca, Fransızca ya da İngilizcedeki Hegel çevirileri için linguistik temelleri sağlayan metafiziğin kavramsal ufku ile sınırlandırılabilir. "Veritas existentiae est essentia" gibi bir çeviri,

* Kabaca tercümesi: "Varlığın hakikati, özdür." Ne var ki Gadamer, bu sözcüklerin herhangi diğer bir dilde eşdeğerlerini bulmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Cümlede geçen üç sözcüğün sonuncusu, *Wesen* özellikle sorunludur. Öz [İngilizce metindeki *essence*. (ç.n.)] bu sözcüğün tam karşılığı değildir; zira *Wesen*in sahip olduğu fiil vurgusundan yoksundur. Bu sözcük, Heidegger'in kullandığı, "mevcudiyete gelmek" anlamındaki *Anwesen* sözcüğü ile kıyaslanabilir. (İng. ç.n.)

son derece anlamsızdır. Almancanın yaşayan sözcüklerinde ve sözcük ilişkilerinde dile getirilmiş olan katışıksız spekülatif devinim, burada eksik kalacaktır. *Wahrheit des Seins* söz öbeği içinde geçen *Wahrheit* sözcüğünde, *veritas* sözcüğünün kaçırdığı bir çeşitliliğin tınısı duyulur: Sahicilik/otantiklik, gizlenmemiş/aşikâr, hakiki olma, herhangi bir şeyin kendi doğruluğunu kanıtlaması vs. Benzer şekilde *Sein*, ne varoluş, ne orada-olan (*Dasein*), ne de belli bir şey olmak (*etwas sein*) anlamına gelir. Buna karşıt bir biçimde o, isim haline gelmiş fakat aynı zamanda Heidegger'in *Anwesen*inde yakalanan devinimi çağrıştıran fiillerin zamansal karakterine sahip *Sein* ve *Wesen* olması anlamında, tam olarak *Wesen*dir. Heidegger'in, tartışmak amacıyla Hegel'in bu deyişini seçmesinin iyi bir gerekçesi vardı. Bunu yapmaktaki maksadı, açıkça Hegel'in kendini dinlemeyi başarıp başaramadığını, böylelikle de dilin kendisi tarafından daha derin bir içgörü olarak ileri sürülen ve açığa çıkarılan şeyi, gelişmekte olan diyalektiğin yöntemsel olarak çok sıkı mantığı içine sokmaya zorlayıp zorlamadığını test etmekti. Dilin konuşmasına izin verdiğimiz ve onun dediklerini dinlediğimiz sürece duyacağımız şeyin, Hegel'in *Mantık*'taki diyalektiğinin bütünü içerisinde kavramsallaştırmaya çalıştığı şeyden farklı olacağı doğrudur. Fakat hadise burada bitmez. Bunun da ötesinde, söz konusu deyişin, konuşanın bizzat *Wesen*in kendi dili olması sebebiyle *Wesen* hakkında bir deyiş olmaması gerçeği hemen fark edilir.

Böyle bir yorum duyduktan sonra, yazarın "Heideggerlemek"te (*heideggere*, *Heideggering*) olduğunu ya da yirmili yılların başlarında kullanılan ifadeyle, "Heideggerleşmek"te (*verheideggert*, *Heideggerizing*) olduğunu söylemekten kaçınmak zorlaşır. Fakat yine aynı gerekçelerle, Alman dilini gerçekte iyi bilen biri, işaret ettiğim noktanın teyidi için Meister Eckhart'a, Jakob Böhme'ye, Leibniz'e ya da Franz von Bader'e bakabilir.

Şimdi Heidegger'in Hegel'e karşı çıkışına bakalım: "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz."* Sartre'ın, geleneksel tınısı olan bu önermeyi, Fransız varoluşçuluğunun amaçları için

* "Orada olanın özü (?), onun varoluşunda yatar." "Öz" yerine "doğa" sözcüğünü tercih etmek daha isabetli olabilir, ama problemi çözmeye bu da yetmez. Bkz. 2. Dipnot. (İng. ç.n.)

geleneksel anlamıyla yorumlayarak kullanma girişiminde bulunduğu bilinmektedir –ve bunu yaparak Heidegger'i, sunduğu kanıtları çürütmeye yönelik bir eleştiri geliştirme konusunda harekete geçirmiştir. Heidegger, *Wesen* sözcüğünün *Varlık ve Zaman* metninde tek tırnak içine alındığını ve bunun nedeninin de, burada sözcüğün *öz* (*essentia*) diye tercüme edilebilecek geleneksel anlamından farklı bir anlamda kullanıldığını dikkatli okuyucuya belirtmek olduğunu açıklamakta geç kalmamıştır. "Essentia hominis in existentia sua consistuit"in verdiği anlam yine de Heidegger'e değil, en iyi ihtimalle Sartre'a yakıştırılabilir. Bugün artık Heidegger'in, *Wesen* sözcüğünü *Sein*ın zamansal, fiilden türemiş formu olarak anladığından ve *Wesen* sözcüğünde olduğu kadar *Sein* sözcüğünde de *Anwesen*in ya da mevcudiyete getirmenin zamansallığını gördüğünden kimsenin şüphesi yoktur. Yukarıda Hegel için söylediklerimizi Heidegger için de söylemek mümkündür: Onun kullandığımız dildeki mevcudiyeti, icat etmiş olduğu özel terminolojiden kaynaklanmamaktadır. Gerçekten de bu terminolojideki pek çok unsur, düşüncenin sahip olduğunu ve tekrarladığını söyleyebileceğimiz süreklilik arz eden bir dilden çok, düşünceyi harekete geçiren geçici bir girişim olarak görünür. Bununla birlikte, Hegel'in *an sich*, *für sich*, *an und für sich* gibi Alman dilinin en basit konuşma kalıplarından veya *Wahr-nehmung** ve *Bestimmung*** gibi sözcüklerden spekülatif hakikatler türetebilmesi gibi, Heidegger de dilin düşünceye verdiği gizli mesajı sürekli olarak dinleme halinde olmuştur. Dolayısıyla her iki düşünür de, muhteşem Herakleitos örneğinin etkisi altında kalmıştır. Gerçekten de, düşüncesinin almış olduğu seyrin belirleyici bir noktasında, yani "dönüş" (*Kehre*) uğrağında Heidegger, Hölderlin'in kullandığı şiirsel dili kendi düşünme diline katmak için bilinçli bir çaba sarf etmiştir. Heidegger'e göre bunun sonucu olarak dile getirilebilir hale gelen şey, metafiziğin diline yönelttiği eleştirinin ve geleneksel kavramları bariz bir biçimde yıkıcı bir tavırla ele alışının olumlu meyveler verdiği sağlam zemini ve toprağı sağlamaktadır. Bununla birlikte, tam da bu nedenden dolayı Heidegger, düşünce üzerine kendi girişimleriyle Hegel'inkiler

* Bire bir çevirisi "hakiki olarak almak", olağan kullanımıysa "algılamak"tır. (İng. ç.n.)
** "Belirlenim". (İng. ç.n.)

arasındaki sınırları çizme problemiyle sürekli olarak karşı karşıya kalmıştır –zira Hegel'in kavram yaratmadaki sanatkârlığı da, Alman dilinin aynı spekülatif toprağından çıkmıştır.

Heidegger'in düşüncesi, özellikle dilin bizzat kendisinin ne olduğu üzerine bir düşünüm ortaya koymuş ve bu nedenle de, Hegel'in öz-bilinç yönteminin kendisine kefil olduğu Greklerin *logos* felsefesine karşıt biçimde bir düşünce geliştirmiştir. Heidegger'in diyalektik eleştirisi, diyalektikteki "spekülatif", "pozitif" ve "akla uygun" hakikatin bir mevcudiyet (*Anwesenheit*) olarak ele alınmasını ve böylelikle de kendini mutlak bir kavrayış, eş deyişle *nous, intellectus agens* ya da akıl üzerinde temellendirmesini hedef almaktadır. Bu mevcudiyetin ifadeye büründürülmesi gerektiği düşünülmüş; ve mevcudiyet bir kez yüklemsel önerme yapısı içinde formüle edildikten sonra da, bitimsiz bir kendini olumsuzlama ve yüceltme oyununa dönüşmekten kurtulamamıştır. Bu ise, diyalektiğin ta kendisidir. Bir önerme formu içinde geçen konuşmaya değil de, bize konuşan mevcudiyetin bizzat kendisinin zamansallığına yönelen Heidegger için dile getirme, her zaman için dile getirilecek olan bütün açısından doğru olanı tutar ve dile getirilmeyen karşısında sessiz kalır.

Greklere özgü metafizik düşünceye göre ifşa edilmiş olan, gizlenmiş olma durumundan güçlükle elde edilmiş; bir başka deyişle, *alêtheia*nın anlamı *pseudos*un üstesinden gelmek olarak belirlenmiştir. Heidegger açısından bu şekilde şeyleri düşünmenin dilin gerçekliğini azaltan bir etkisi vardır. Şüphesiz ki, Vico ve Herder'den bu yana modern bilimin gelişimine, Heidegger'in dikkatimizi çektiği şeye dair belli bir farkındalığın eşlik etmiş olduğu söylenebilir. Ne var ki, yeni bir malûmat teorisinin modern bilimi şu an bulunduğu yetkinlik düzeyine taşımasından hemen sonradır ki, düşüncenin dile bağlı oluşu (ya da ondan görece bağımsız oluşu) görünür hale gelmiştir. Gizlenmemişlik özünde sadece gizlenmeye değil, gizlenmenin saklı işleyişine rağmen, onun tanımlayıcı niteliğine de bağlıdır: Bizzat dil içerisinde gizli olan "varlık"ı muhafaza etmek. Dilin sadece iletişim ve malûmat iletme amaçlı kullanılmakta olan bir işaretler sistemi olarak tanımlanamıyor olması ölçüsünde, düşünce dilin sahip olduğu zemine bağımlıdır. Gerçek bir dilden bahsedebiliyor olduğumuz yerde, dil

tarafından gösterilen/işaret edilen şey, gösterme ediminden önce bilinemiyor demektir; daha ziyade, dünyayla dile dayalı ilişkimiz içinde, hakkında konuşulan şeyin kendisi, ilkin dilin dünyadaki varlığımızı yapılandıran kurucu etkisi üzerinden anlam kazanır ve ifade edilmiş olur. Konuşma, bir bütün olarak dile; söylemin, söylenmiş olanı her an aşan hermeneutik gücüllüğüne bağlı kalır.

Konuşmanın, kendimizi içinde bulduğumuz dilsel olarak kurulmuş dünyayı her daim aşıyor olması, tam da bu bağlamda anlam kazanır. Yabancı dillerle, özellikle de bizi, daha önce sahip olmamış olduğumuz ve kendisi için gerekli sözcüklerden yoksun olduğumuz bir dünya deneyimi ile tanıştıran tamamıyla farklı tarihsel ve kültürel kökene sahip olanlarıyla karşı karşıya kaldığımız vakit, söylemek istediğimiz daha da iyi anlaşılır. Ne var ki burada değinmekte olduğumuz şey yine de dildir. Son tahlilde bu, her ne ölçüde teknoloji tarafından kontrol altına alınan bir dünyaya dönüştürülebilir olsalar da, çevremizdeki her şeyin bize sunmaya devam ettiği dünya deneyimi için de geçerlidir. Dil teknik bir işleve ne denli bürünürse bürünsün, doğamızdaki değişmeyen ve dilde tekrar tekrar dile gelen her şeyi o denli sıkı muhafaza eder. Ve bir dil olarak kaldığı sürece felsefenin dili, içinde yaşadığımız dünyanın dili ile kurulmuş bir diyalog olarak kalmayı sürdürecektir.

# Kendine-Yabancılaşmanın Belirtisi Olarak Yalıtılmışlık*

Felsefenin işi görgül/empirik araştırmayla edinilmiş yeni bir bilgi yığını sunmak değil, kavramları açıklığa kavuşturmaktır. Kavramların açık seçik kılınmasına yöneldiğimizde de şu soruya yanıt getirmeliyiz: "Yalıtılmışlık" kendine-yabancılaşmanın belirtisi midir? Belirti dedikleri nedir? Onunla bir şeyi, örneğin bir hastalığın ne olduğunu öğreniriz. Mantıksal yapısı açık olmalıdır ki, içinde gözlenen tehlike görülebilsin. Kadim Grekler bu tür araştırma karşısında tutumlarını şöyle betimlemekteydiler: Kendini gösteren içinde gizlenenin görünürleşmesi. Burada belirti kavramıyla hiçbir nedensel bağlantı imâ edilmemektedir. Hiç kimse de belirtinin, işaret ettiği şeyin sonucu olduğunu iddia ediyor değildir; ama bir şeyi tanımayı sağlayan belirti ve "onun yoluyla" göze çarpan her ne ise aralarında dolaylı bir bağlantı

* Gadamer'in çevirisini sunduğum yazısında hiç not bulunmadığından, ağırlıkla özgün dildeki kopyasından yaptığımız bu çeviride, sanırım çoğu Alman okurlarca biliniyor diye Gadamer'in not düşmediği bazı ayrıntıları Türkçe okur için anlaşılır kılmak amacıyla İngilizce çevirisini de el altında tuttum.
Bir başka önemli nokta da şudur: Almanca *die Einsamkeit* sözcüğünü geçmişte "seçkinyalnızlık," "dinginyalnızlık" ve daha az sıklıkta "özgeyalnızlık" gibi sözcüklerle karşılamış olmakla birlikte, ilk kez bu metinde bilinen "inzivâ" sözcüğüne dönmeyi tercih ettim. Bunun sebebi de "seçkinyalnızlığın" erk istencini, iradî seçimi fazlasıyla çağrıştırması, "dinginyalnızlığın" ise bu tür yalnızlığı her zaman olmasa da çoğu kez niteleyemediği gerçeğidir. Bir başka deyişle, her zaman "dingin" olmadığı gibi, çoğun zaman özne seçimi sonucu gerçekleşmeyen, buna karşılık ender durumlar dışında içine itildiğimiz, kısmen öznel kısmen de nesnel bir hâldir inzivâ.
[Her zamanki cömertliğini bu kez de göstererek, çevirinin elyazmasını bilgisayar ortamına aktaran Sn. Muzaffer Evci'ye teşekkür ederim. (ç.n.)]

olması gerekir. Bu nedenle, yalıtılmışlığın kendine-yabancılaşmanın belirtisi olup olmadığı gibi bir soruyu konuşlarken, yanında, yabancılaşmanın yalıtılmışlığın nedeni olup olmadığı sorusunu da sormak uygun olur.

## YALITILMIŞLIK VE İNZİVÂ'

İlk göze çarpması gereken, "inzivâ' değil yalıtılmışlık üzerine konuşuyor olmamız. Bu yüzden kendimize sormamız gereken ilk soru ile âdeta tanış biri için yalıtılmışlık söz konusu mudur" olmalı. Yalıtılmışlık bir yitim biçimidir.[1] Yitip giden de başkalarına yakınlıktır. Yalıtılmışlık yaşandığında inzivâ'nın yanı sıra acı çekmek de vardır. Ama inzivâ' da aslında ikircikli bir fenomendir (*Ein sehr ambivalentes Phänomen*).

Yalnızca felsefeciler değil, her kim ki inzivâ' deneyimini gerçekten düşünmek ister, o zaman [bu fenomenin] iki cephesiyle uğraşmak zorundadır. İnzivâ' her seferinde acı çekmek demek değildir. Elbette başta kendini öyle sunar. Dostlarınca yüzüstü bırakılmak da vardır. Örneğin insanın aklına Zeytin Dağı'nda İsa geliyor. Dostlar tarafından terk edilmek, başkalarının destek çıkan yakınlığından mahrûm kalmak, tanışı olduğumuz ötekileştirilmişliğin, Tanrı tarafından yüzüstü bırakılmışlığın yakın komşusu olarak görülebilir elbette. Tanrı'nın terk ettiği yerden söz açıldığında bile İsa'nın çarmıhtaki son sözlerini hatırlarız.*

Dostlar tarafından terk edilmek, diğerlerinin destekleyici yakınlığından mahrûm kalmaktır. Şimdi, başkalarının destek veren yakınlığından mahrûm olmak, tanışı olduğumuz Tanrı tarafından terk edilmişliğin yakın komşusu olarak görülebilir. Kişinin komşusunu sevmesiyle Tanrı'yla ilişkisinin aynı şey olduğunu gören yalnızca İsa değildi. Euripides'in çok hoş bir tümcesi vardır: "Dostları kucaklamak; odur işte Tanrı."[2] Greklerin bununla söylemek istedikleri, Hölderlin'in bir keresinde toplumsal düzeye

---

1. "Ist Vereinsamung ein Symptom von Selbstentfreudung".

* "Tanrı'm, Tanrı'm neden terk ettin beni." Bkz. Matta *İncil*'i, 27.46. Türkçedeki "Tanrı'nın terk ettiği yer" ifadesi bağlamında, Hıristiyanlık mirası bu örneğe pek bir şey borçlu mudur, emin değilim." (ç.n.)

2. Euripides'in *Helen* oyununda, Helen kocası Menelaus'u karşısında yeniden görüp tanıdığında şöyle seslenir: "Ey Tanrılar! Tanrı dostlarını kucaklamalıdır çünkü [*O theoi! Theos gar kai to gignoskein philous*]."

Tanrı demesiyle aynı şey.[3] Bu kavramsal tanımda inzivâ'nın tam da karşıtı imâ' edilmiştir: Topluluğun ortak alanında durmak ve ortaklaşmacı bir şeyden destek görmek. Yalıtılmışlıkla gelip yapışan acıyla birlikteyse bu ortaklaşa desteğin ufalışını ve yitimini yaşarız.

Ama ortaklaşmacılığın desteğinin kalkması inzivâ' fenomeninin yalnızca bir yönüdür kesinlikle. İnzivâ' aranıyor da olabilir. Doğru bir sorgulama düzeninde insanın toplum içinde kendine-yabancılaşmasını konuşlandırmak istiyorsak eğer, bir süre için bu fenomen ile haşır neşir olmalıyız. Sanıyorum, inzivâ'nın peşine düşmek ilk kez Rönesans tarafından genel bilince taşınmış bir keşif. Birçok Alman kasabasında "filozofların yolu" (*Philosophenweg*) olarak adlandırılan bir patika vardır; en ünlüsü de Heidelberg'dedir. Tarihe kulak kabartmasını bilenler için bu "filozoflar yolu"yla felsefe profesörleri kastedilmemiştir. Burada "filozof" denince anlamamız gereken, onun söz konusu mıntıkada yürümeye oldukça hevesli biri olmasıdır. Herkesin bildiği *Philosophenweg*in özgün anlamı da budur. Her önüne gelenin o yola tek başına çıkmayı istediği pek açık olmasa gerek. Bu belki de benim Rousseau'yla birlikte kültüre eleştirel "yaklaşmamda" olduğu gibi, içebakışın (*Innerlichkeit*) ve ahlaki çöküntü karşısında doğanın ma'sûmiyyetinin arandığı bir çağın özelliğidir.

Aslında inzivâ' arayışında aranan inzivâ'nın kendisi değil, bir durumun hiç kimse ve hiçbir şey tarafından rahatsız edilmeksizin "kabulü/sürdürülmesi"dir (*Dranbleiben*). Bu nedenle filozoflar yolunda aranan hiç de inzivâ' olmayıp, sanki bir sempati jestiyle doğanın kişinin yaşamına yumuşak bir soluk getirmesidir. Goethe, aryacısına şöyle söylettirir şarkısını: "Kim ki inzivâ'ya çeker kendini, heyhât, yalnız kalır yakında."[4] Bu dizenin anlamı inzivâ'nın insan canı için çekici olduğu, bu durumun yalnızlığı bozacak her şeyi bir yana itecek bir entoksikasyonu bile uyarabileceğidir. İnzivâ' aramak her zaman bir şeylere tutunmak arzusudur.

---

3. F. Hölderlin'in kitabı *Din Üzerine*'den: "Herkesin böylesine kendince Tanrı olmaya çalıştığı ve deneyimlediği kendi düzlemi ölçüsünde ve de yalnızca belirli sayıda insanın içinde çalıştıkları ve acı çektikleri ortak düzlem ölçeğinde, yani temel ihtiyaçlar düzeyi üstüne çıktıkları ve ortak tanrısallıkları olduğu ölçüde. Ve de hepsinin birlikte vardıkları ve temel ihtiyaçlardan daha üste yükselip bir ortak Tanrı'ya sahip oldukları ölçüde" [Gadamer'in İngilizce çevirisinden, Not 4, s. 160].
4. "Wer sich der Einsamkeiten ergibt, ach, der ist bald allein" [*Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*)].

Bu yüzden, inzivâ' âşığı kişi hazır herhangi bir şeyin yerini asla dolduramadığı, kendisi olmayan bir şeye tutunabilme yakarışıyla doludur. İnzivâ' aramak yaşlılarda (*Alten*) da ortaya çıkar. Açıktır ki aynı korku onlarda da vardır; çünkü yaşlı biri geriye, geçmişe fazlasıyla bakabildiğinden, başkalarının ulaşamayacağı bir yerlerdedir. İnsanın aklına Rembrandt'ın geç dönemde çıkardığı o muhteşem inzivâ' resimleri geliyor –gölgeden bizi süzen gözün inzivâ'sı: Yaşlı insan artık gözünü ileriye dikmek yerine kendine çevirdiğinden, daha fazla bir şey görmez; çünkü fazla bir beklentisi yoktur.

Aranmadan kişiyi kaplayıveren bir başka inzivâ' türü de erk (*Macht*) içinde gizlenir. Erk sahibi insan münzevîdir. Güç sahibindeki erkin binlerce el etek öpme yoluyla ona geri yansıtılması erkin lânetli yanıdır; güçlü, büyük insanlar öteki insanlara karşı hep tiksinti duymuş kişilerdir de. Yağcılık ve korku güçlü kişiyi saran inzivâ' tülünü dokur. Yineleyelim ki bu, bilge insanın inzivâ'sıyla (*die Einsamkeit des Weiβen*) karıştırılmamalıdır; çünkü bilge kişi öylesine deneyimli ve gerçekliğe bakışı yanılsamadan öylesine özgürdür ki, başkalarının entoksikasyonunu paylaşması mümkün değildir. Böylesi inzivâ'nın büyük örneği Nietzsche'nin şiirsel kurgusunda sürekli inzivâ' arayan Zerdüşt'tür. Onu öylesine münzevî kılan da bilge kişiyi herkesten ayıran ve münzevî hayatının her merhalesinde izleyen, var olan tüm değerlerin çöküşünün sezgisini onda uyaran bilgi donanımıdır. Son olarak da, din bize inzivâ' aramayı telkin eder; Hıristiyanlıkta duayla gelen İnsan Evlâdı'nın[5] inzivâ'sına dek geri götürülebilecek inzivâ'yla zaten tanışığız.

Öyleyse, inzivâ'nın yalıtılmışlıktan çok farklı bir şey olduğunu söyleyebiliriz artık. Yalıtılmışlık yitimin yaşanışıdır; inzivâ' ise bir şeyleri fedâ etmenin. Yalıtılmışlıkta acı çekilir; inzivâ'da ise bir şeyleri aramaktayızdır.

## KENDİNE-YABANCILAŞMA VE TOPLUMUN ZORLAMASI

Ön incelememiz gösterdi ki, tanışı olduğumuz kendine-yabancılaşma fenomeni yalıtılmışlığa çok yakındır. Kendine-ya-

5. Hıristiyan teslisinin üçüncü kişisi.

bancılaşma toplumsal bir hastalığın –hattâ belki de toplumda acı çekmenin de– ifadesidir. Yabancılaşma her zaman önceden bir yakınlığın var olduğunu baştan varsayar ve artan bir yabancılık olarak yaşanır. İki kişi gitgide birbirine yabancılaşıyorsa her ikisi de bir zamanlar kendine yakın olan ötekine yabancı düştüğünü hissetmektedir. Henüz bir ayrılık, bir kopma yoktur, ama biriken bir huzursuzluk göze çarpar; bildik yakınlık sahteleşmektedir. Yakınlık henüz ortadan kalkmış değildir, ama ufalmaya başladığı da gözlemlenmektedir. Yalıtılmışlığa düşen biri ufalanan bu yakınlığı şiddetli hisseder. Yakınlığın dünyası giderek tümüyle yabancı düşmektedir ona. [Sonunda] yalıtılmışlığın iyi bilinen bir cephesi, sırf kendisiyle haşır neşir olma eğilimi öyle bir hâl alır ki, kişi artık kendini bu durumdan kurtarıp da başkalarına yaklaşamaz; onun yerine, bu durumun içinde boğulmaktadır. Bu yüzden, insanın dünyayla, özellikle de toplumsal dünyaya [artık] yabancı kalmasıyla ilgili bir yanı vardır yalıtılmışlığın.

Ama bu tür yalıtılmışlık henüz insanın toplum içinde kendine-yabancılaşmasına çok uzaktır. Bu durumda, insana yabancı gelen yalnızlık ne ola ki, diye sormalıyım öyleyse. Bunun tek yanıtı, çalışmanın, kişinin kendi çalışmasının ona yabancı düşmesi olabilir ancak. Bunun da çağrıştırdığı, esasta çalışmanın kişinin benliğini belirlediğidir. Bu bizim için bir müteârife, isbât gerektirmeyen bir şeydir; ama hakikatte söylediği şey, çağımızın yegâne tanrısı olan çalışmanın çok tanrılı geleneğin saygı duyduğumuz son dünyevî tanrısı olduğudur. Peki, nedir onu bizim kendi çalışmamız olmaktan çıkaran şey?

Kişinin çalışmasının salt kendi ihtiyaçlarını karşılamak ötesinde, artan ihtiyaçları da karşıladığı toplumsal işbölümü üzerine kurulu olması yalnızca modernliğe özgü değildir. İşin bölümlenmesiyle ortak ihtiyaçları karşılamaya yönelik bu dizge içinde ihtiyaç kavramının gevşek de olsa tanımlandığı da aynı şekilde açıktır. İnsanın bölümlenmemiş emeğinin tam da neyi sağladığı ise tartışmalıdır: Sahi bu da, yaşamın vazgeçilmez ihtiyaçları (*Notwendige*) mıdır, yoksa bundan fazlası mıdır? Çalışma eğer yalnızca en temel ihtiyaçları karşılamaya yönelikse, insan toplumu mümkün müdür? Bu yüzden insan toplumunun ne ölçüde kendini özgürce, en geniş anlamıyla serbestçe bolluk ve kullanıma

hazır fazlalık (*frei Überflüssigen und Überschüssigen*) demek olan, Greklerin de *tò kalón* (*τὸ καλόν*) olarak adlandırdıkları Güzel (*das Schöne*) yoluyla insanca olarak vasıflandırdığını düşünmeye değer.

Bugün işbölümünün örgütleniş biçimi içinde bireyin toplumdaki yerini belirleyişine kişinin mesleği, uğraşı (*Beruf*) demekteyiz. Bir meslek ya da uğraş, evrensel olanla dolaylı özdeşleşen bir biçimlenişe sahiptir;[6] çünkü mesleğin anlamı açıkça bireyin faaliyetlerinden kaynaklanan özgün görev ve sorumlulukların evrensel olan yoluyla bilinçli meşrûlaştırılmasıdır.

Bir mesleği olmanın toplumun bütünü için sonuçlarının neler olduğunu düşünmeliyiz hâlâ. Bana bir şey kesin görünmektedir ama: Evrensel olanla özdeşleşme (*Identifikation mit dem Allgemeinen*) olasılığının giderek azalması, insanın toplum içinde kendine-yabancılaşması olmalı.

İnsanın kendine-yabancılaşması üzerine yakınma daha Aydınlanma çağında duyuruyordu kendini. Friedrich von Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup* başlığı altında toplanan mektupları[7] her bireyin ölü, ruhsuz makine-devlet altında mecâzî anlamıyla bireysel bilinci bütünün işleyişiyle bağlantısız, yalnızca bir vida olarak çalışmasını ele almaktaydı. Schiller o muhteşem mektuplarında bu cansız makine-devlete karşı insanın özgür faaliyetini ve özgürlük durumunu daha da açtığı görkemli denemelerinde oyun ve estetik eğitimi önermekteydi. İşte Schiller'in bu girişimidir ki, Karl Marx'ı, insanın kendine-yabancılaşmasının yapay üretim ilişkilerine, para tapınmacılığına, insan emeğinin de metaya dönüşmesine, özetle kapitalist ekonomik sistemin doğrudan eleştirisine uygulamaya sevk etmiştir.

Tüm bunlar iyi biliniyor. İnsanın kendine-yabancılaşmasını bunların ardında özgül bir sınıf durumuna uygulamak, işverenlerin proleterleri sömürmesini simgeler. İnsanın kendine-yabancılaşması fenomenini yeniden düşündüğümüzde ise, sorunun çok değişmiş durumlarda ortaya çıktığını görürüz. Bugün insanın kendine-yabancılaşmasından söz ettiğimizde, bir sınıfın öteki sınıf

6. "Der Beruf hat die Form der indirekten Identifikation mit dem Allgemeinen."
7. Bkz. Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, Çeviri ve geliştirilmiş ikinci baskıya "Giriş" Melahat Özgü, MEB Batı Klasikleri, İstanbul, 1990.

üzerindeki sultası olarak göremiyoruz artık. Kendine bağımlı bilince sahip uşağın çalışmasından yararlanarak özgürlüğün tadını bir tek kendi çıkaran efendinin bilinci örnek getirilecek olursa, bunu bir sınıfın öteki sınıf üzerindeki sultası olarak göremiyoruz artık. Bugün modern bir sosyal refah devleti altında yaşamaktayız. Deneyimlediklerimiz, hepimizin özgürlükten mahrum olduğudur. Bu da bence bugün bizi [esas] ilgilendiren kendine-yabancılaşmadır.

Neye dayanmaktadır peki bu? Bugün herkesin yaşadığı bu özgürlük yokluğu? Herkesin aklına daha önce değindiğim mesleki bilinç ve evrensel olana yaptığı doğrudan gönderme gelecektir. İnsanın çalışmasının seferber edildiği yılların bu bilincinin bugün ilginç bir sınırlamaya uğradığı akılcılaşma sonucu, zaten tümden akılcılaşmış toplumda insanın temel bilincine göre herhangi birinin yerine bir başkası konulabilir. Evrensel olanla özdeşleşemeyişimizin nedenlerinin burada bulunabileceğini düşünüyorum.

Bu inkârın bir iki biçimini betimleyelim. Hepsi de mecburiyetin yaşanmasıdır. Evet ama nasıl garip bir mecburiyet ola ki bu, yalnızca kendi deneyimimizle ulaşabiliyoruz? Bu bir ustanın mecbur kılması değil, daha güçlü birininki değil, ne de edimlerimizi bize dikte eden üstümüzde birininki. Öyle olsaydı kendimizdeki direnme gücüyle her zaman savaşabilirdik. Özgürlüğümüzün olmadığı duygusunu bize veren, daha çok hepimizi sultası altında tutan akılcı zorlamayı (*rationale Sachzwang*) seziyor olmamız. Bireyin evrensel için çalışabileceği bir yol bulmaya çabalama yönündeki girişimini içinde yaşadığımız karmaşık toplumsal üretim ve emek sistemimiz tuhaf bir şekilde felce uğratıyor. Baştan sona akılcılaşmış toplumumuz psikiyatrların "yinelenen zorlama" (*Widerholungszwang*) diye adlandırdıkları şeyin neredeyse aynısından çekiyor. Tekrarlanaduran mecburî edimler (*zwangshafte Wiederholung von Handlungen*) "yönetim"in (*Verwaltung*) özünü açıklamak için çok iyi bir benzeşim (*Simile*) sunmakta. Yönetim geçmişte ne yapmışsak aynısını yapmamızı ister bizden. Yönetilmek için dünyanın tekdüze olması gerekir; bu yüzden, her tür yeniliği yadsıyan şey habislik falan değildir; çünkü yapılması gerekeni ve nasıl yapılacağını daha baştan biliyoruzdur. Tersini yapmaya yeltenen, kendisi için hiç de açık seçik olmayan bir konum almaya akılcı zorlama tarafından mahkûm edilir. Bu da

kültürel dünyamıza, özellikle gençlerin duyduğu düşmanlığın bu ölçüde göze çarpışını yeterince açıklayıcıdır.

Ya da böylesi bir zorlamanın bir başka yaşanışa, en azından ilki gibi masum olduğu denli sert ve despotça olanına bir göz atabiliriz. Tüketme mecburîyetini, çok güçlü bir iç özgürlüğe sahip olmayan her kişinin kaçınmakta büyük güçlük çektiği o tüketim zorlamasını (*Konsumzwang*) kastediyorum; çünkü tüketim ve satışın örgütlenmesi tüm ekonomik sistemimiz tarafından zorlanmaktadır [bizlere]. Dev mağazalardan yayılan tüketici arzuları seline kapıldık mı, ihtiyaçlarımızın herhangi bir biçimde özgürce belirlenişine sığınma yoluyla tekdüze sanayi ve ekonominin sunduğu tüketim mallarından kaçınabilmenin pek de imkânı yok.

Tüm bunların gerisinde daha da derin bir zorlama var ki, bütün mecburîyetlerin en ciddisi bence. Bazı şeylere inanmaya zorlanıyoruz: Buyrukla değil, ama ileti siyasetinin (*Informationspolitik*) o tatlı zehri yüzünden. Kaçamadığımız bir ileti selini göğüslemek zorundayız sürekli. Televizyonsuz büyüyen bir çocuk bunun bedelini erkenden öder –çocuğun okul ödevlerine bakmak bu ileti dalgasının hangi temalar altında evrensel bilinci yönlendirdiğini bilmediğini göstermeye yeter. Bu inanç zorlamasının (*Meinungszwang*) sonucuysa, iletinin artık bir söyleşide birimizden ötekine geçtiği gibi doğrudan olmadığı, ama her keresinde basın, matbaadan çıkan söz, radyo ve televizyon yoluyla yayıldığı gerçeğidir. Bunlar da demokratik devletlerde özel çıkarlarca kontrol edilmektedirler. Gene de denenmiş, sınanmış iş yapma yollarına tutunmaya zorlanmanın [bu tür] girişkenlik ve gerçekte kontrol mekanizmalarına sınır koyacağının farkındayız iyi ki. Bir başka deyişle, burada da bir zorlama gerçekleşiyordur. Her kim ki, birilerini bu durumdan sorumlu diye düşünmektedir, durumun vahametine tam aymamış demektir. Modern toplumda yaşayan insanın kendine-yabancılaşması evrensel bir durumdur ve anlaşılamaz ölçüde bağımlılık ve yabancılığın farkında olunmasıyla birlikte gider. Böylece kişinin bireysel işi de gözünde anlamsızlaşmakla kalmaz, anlaşılamayan bir yabancılık duygusunu da besler. İnsanın toplumda kendine-yabancılaşması olarak yaşadığı da işte bu özgürsüzlüktür.

Tüm bunlar kabuğumuza çekilmeye zorlar bizi. Ama kim ki bu yolu seçer, aynı zamanda kendini çekmeye [çalışmanın] imkânsızlığını da yaşar; çünkü Marx'ın sözcükleriyle, "özel yaşamın lambası"nı (*Lampenschein des Privaten*) arıyorsam, tek yapılması gereken şey yalnızca ben farkında bile olmadan beni koşullayan bağımlılıkları görmezden gelmemdir. Siyasi dayanışmayı her atlayışımızda tam da [bu] liberal siyasi sistemde bedelini ödemek zorundayız; çünkü çöküp de yıldırımın başka yere düşecek umuduyla ortak yazgımızdan kurtulduğumuzu sanıyorsak yanılıyoruz demektir.

## BAŞKALARI VE KENDİYLE DOSTLUK

Kavranması zor bağımlılıkları yaşamak, bu durum karşısında bütüncül toplumsal bilinç diyebileceğimiz şeyi açıklığa kavuşturur. Bugün yaşamımızda eksikliği hissedilen ortaklaşmacılık, toplumun geleceğinin kendi meselesi olduğu varsayımıyla hareket eden bir bilinç biçiminin içine taşınır. Günümüzde bu tür bilinç, anlattığım genel özgürlüksüzlükten ebeveynlerin kuşağının sorumlu olduğu suçlaması olarak tezâhür etmektedir. Müreffeh uygarlıkla dolup taştığımızdan, aynı ölçüde ütopyalara kaçma biçiminde de ortaya çıkar. Bunun bir başka tezâhürü de her kısıtlamanın haksız bir baskı olarak görülmesidir. Bunun belirtisi yeni bir sözcük de var. Geçenlerde bir görüşmecinin sokaktaki insanlara "Warum hört der Leidensdruck eigentlich nie auf"[8] diye bir soru yönelttiğini işittim. Bu yeni sözcük "ıstırabın baskısı" (*Leidensdruck*), gerçekliği yaşamaktan kaçmamızı anlatmaktadır yeterince; çünkü gerçeklik deneyimi meydan okumaları ve karşı koymaları, direnişleri (*die Erfahrung von Schrunken und Widerstand*) içeren bir deneyimdir ve meydan okuma da karşı koyma da acısız gerçekleşmez. Cefânın baskısıysa sanki sarhoşluğa ya da kolektif bir faaliyete gömülerek kendinden kaçtığımız bir şey gibidir. Özel yaşam hiç kuşkusuz her şeyin tepesine yerleştirilecek değildir ve ortaklaşa görevler için özel çıkarlarımızdan vazgeçmeye değer.

Ama eğer modern toplumun talepleri acılı bir baskı olarak yalıtılmışlıktaki acıya göre daha çok görmezden geliniyorsa, insan

8. "Neden ıstırabın [acının, cefânın] baskısı aslında hiç bitmez?"

topluluğunun temel koşullarında eksik bir şeyler var demektir. Istırap çekmek ve cefânın baskısından yakınmak da kendi yalıtılmışlığını inkârın bir başka yoludur ve kendine tümden yabancılaşmaya tanıklık eder. Toplumumuz gitgide bu tehlike bölgesine girmektedir; çünkü evrensel alanla hiçbir olumlu özdeşlik kurulamadığında böylesine olumsuz bir kurtuluş ideali meydan okumaları ve kısıtlamaları haklı çıkaramaz.

Bu noktada en kadim sezgilere dönüp bakmakta yarar var. Grek klasiklerinden öğrenilecek büyük derslerden biri de, Grek etiğinde dostluğa tanınan merkezî önemdir. Günümüzün etikle ilgili çalışmalarında bu konuya [olasılıkla] bir ekte ufacık bir bölüm ayrılır en fazla. Kant'ta "güzel"i ve düşünceyi kışkırtan şu ifadeye rastlarız: "Gerçek dost siyah kuğu kadar enderdir."[9] Ama onun konu hakkında söyledikleri yalnızca bu kadarcıktır. Öte yandan Aristoteles'in *Etik*'inde bu konu merkezde yer tutar ve tüm kitabın dörtte birini oluşturur.[10]

Nedir dostluk? Grekçe karşılığı *philia*. Bu kavramla öylesine çok boyut anlaşılmaktadır ki! İnsanların içinde yaşadığı birçok biçimi içerir; savaştaki ve evlilikteki, toplumsal grupların ve siyasi partilerin kurulmasındaki yoldaşlık kadar iş ilişkilerini de, takım çalışmasını da içerir – kısaca insan topluluğunun tüm yaşamını niteler. Kadim çağın bu genel sözcüğünün son yankısı bugün hâlâ Almanca *Parteifreundschaft* dedikleridir. Eski Pythagorasçı deyişte olduğu gibi, dostluğun özü her şeyin dostlar arasında olmasıdır [*koinà tà tôn fílou*]. Bunun imâ' ettiği de dostluğun bir dayanışma duygusu üzerine kurulu oluşudur. Dostluk denilince bu sözcükle artık geçip gitmiş bir tinsel durumun ifade edildiği sanısına kaptırmamalıyız kendimizi. Doğrusu tam da tersidir bunun. Birlikte yaşamaya bağlayıcı dayanışmalar dışında hiçbir şey üzerinde kurulamaz. Bu yüzden dayanışmanın her yitimi yalıtılmışlığın getirdiği çileyi simgeler; tersinden bakıldığında da, yukarıda gösterdiğimiz gibi, dayanışma hemen her zaman Greklerin inzivâyı değerli bulma ve kendine yeten bir yalnızlığın

---

9. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziği* (*Die Metapysik der Sitten*), 1797, 2.2.2.47. Kant bu tümceyi Latin ozanı Juvenal'dan (*Hicivler*, 2, 6, 165) alıntılamıştır.
10. *Nikomakhos'a Etik*, Kitap 8 ve 9, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997, s. 155-78, 179-99.

mümkün kıldığı "kendiyle dostluk" dedikleri şeyi daha baştan varsayar. "İnzivâ"da (*die Einsamkeit*) kesinlikle ruhsuz uygarlık makinesini bir yana itmeyi ve kötülüklerden bîhaber doğaya duyulan sempatiyi öneren bir yan vardır. Bu da Rousseau'nun sözcüğe yüklediği kapalı göndermedir. Ama Greklerin dostluk dedikleri ve tam da kendiyle-dostluk olarak adlandırdıkları derin bir hakikati ifade etmektedir hâlâ.

Platon'un ütopyacı devlet tasarımı tam da ruhunkinin daha büyük çapta aynısı olması gerektiğiydi. Betimlediği devletin konumları sabit üç sınıf ve içgörüleriyle bütünün yazgısını yöneten hâmiler zümresince gözetilip (*Wächterschicht*) yönetilmesi şeklinde özgün kurgulanışı insan ruhunun ne olduğunu ve ne olabileceğini örnekleme iddiası taşır. Onun iç ihtilafları ortadan silen ve devletin tüm üyelerini dayanışmacı eylemlerle birbirine bağlayan bir yapı fikri, insan ruhunun tüm iç çatışmalar ve itkilere rağmen kendi iç bölünüşlerine hâkim olup da tek bir şeyin arkasında birlik kurmasını yansıtır. İnsanın iç kurgulanışı ve bir topluluğun parçası olabilme yetisi temelde aynıdır. Yalnızca kendiyle dost olandır ortak olana uyabilen.

Sözcüğün psikiyatrik anlamında anti-sosyal olanların vak'alarıyla tanışızdır hepimiz. Böyle biri kendisine yakın olabilme ve kendiyle birlikte yaşayabilme, kendiyle birlik kurabilme yetisinin elinden kayıp gittiği parçalanmışlık olgusuyla nitelenir tam da. İşte "dostluk" burada benim Hegel'le birlikte "kendisinin evinde olmak" (*Sich-Einhausen*)[11] dediğim şeyin, insanlığın temel yapısı anlamındadır. Gençlerin, yaşlıların "kendi evinde hissetme" biçimine karşı ayaklanışı salt bugüne özgü değildir. Biz gençken de aynıydı. Burjuva toplumunda fazlasıyla evinde hissetmenin özgürlük yitimi ve idealizm olduğunu düşünürdük. Bununla birlikte, kendiyle dostluğun dıştan bakılınca kendiyle öylesine barışıklık gibi görünen şeyle de bir bağı yoktur. Kendiyle dostluk, daha çok, bugün hâlâ onaylamadığımız bir konformizme boyun eğmeden yaşayabileceğimiz özgürlüğün temelini oluşturur. İnsa-

11. Hegel aynı sözcüğü kullanmamakla birlikte, başka sözcüklerle Gadamer'in söylediğiyle aynı şeyi anlatır. Bkz. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, Cilt 1 (CD-ROM), s. 159, Ayrıca bkz. *Phänomenologie des Geistes, Werke* (CD-ROM), s. 203-9.

nın ancak çalışmada kendini anlamlandırabildiğini hatırlatalım. Modern uygarlığın zorlamalarını ve artan baskısını hissettiğimiz durumlarda bile çalışma ve sonucunda oluşan kendi yeteneklerinin bilincine varıyor olma gizemli bir özgürlüğü simgeler. Kendi hesabıma düşünüyorum da, birinin kendi yeteneğinin bilincinde olması, dünyamızın tüm zorlamalarına karşı hâlâ güvence altına alınıp korunabilen tek özgürlüktür.

Hegel kitabının efendi ile uşağa ayırdığı ünlü bölümünde[12] bunu inanılmaz bir berraklıkla işlemiştir. Orada hakiki kendininbilincine sahip olanın efendi değil asıl uşak olduğunu gösterir; bunun nedeni de, uşağın efendiyi zevk-ü sefâya zincirli tutması ya da efendi üzerinde efendilik ihdası değil, uşağın kendi çalışma yeteneğinden dolayı köleliğe bağımlı olan efendinin mağrur kendinin-bilincindeliğiyle karşılaştırıldığında hemen her zaman daha yüksek bir kendinin-bilincine (*ein höhers Selbstbewuβtsein*) sahip olmasıdır.

Böylece Hegel'in de doğru teşhisiyle köle bilinci, onun yeteneğinin ona bağışladığı özgürlüğün farkında olduğundan, efendinin böbürlendiği kendinin-bilincindeliğinden daha hakiki bir insaniliğin yolundadır. Şimdi, temele sahip tek kendinin-bilincindeliği olan yetenekten yükselen özgürlük bilincinde, bireysel varlık her zaman ortak alan tarafından aşılır. Dayanışmayı kuran yetenektir. Yetenekte dayanışma, uğraşında sorumluluk ve başkalarıyla paylaştığım ve onlara da denetim hakkı tanıyan bilgi (*Wissen*), hep dayanışma biçimidirler ve insanın ittifak kurduğu, hatta çalışması yoluyla arkadaşlık kurabildiği kendisi ve dünyaya işaret ederler. Aslında çevrilemeyen şu Grekçe ifade "kendiyle dostluk"un (*Freundschaft mit sich selbst*) anlatmak istediği de bu fenomendir. Bunun kendini sevmek ve bencillikle hiçbir ortaklığı olmadığı gibi, tam tersidir sözcüğün doğru anlamı. Kendiyle dostluk kuramayan, kendisiyle çarpık ilişkiye girmiş biri başka hiç kimseye ya da dayanışmaya adayamaz kendini.

12. Ayrıca hatırlatalım ki, "So gibt es nur [den] Stand des Herrn und Knechts, es ist [die] Sphäre des Despotismus. Die Furcht ist die regierende Kategorie überhaupt", *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, s. 159. Esas bkz. *Phänomenologie des Geistes*, s. 203-9.

Öyle görünüyor ki, kendine-yabancılaşmanın modern uygar yaşamla yaygınlaşan en derindeki zemini tam da budur. Öte yandan, kendinin-bilincindeliğiyle iş görmek gibi elden çıkaramayacağımız fırsat da aynı zeminden kaynaklanır; yalnızca bu etkinlik sayesinde modern toplumda saklanamaz zorlayış biçimlerinin tam göbeğinde hakiki bilgi ve gerçek yeteneğin bilincini kazanırız. Yalnızca bu yolla uzmanlığın, ihtisaslaşmanın (*Spezialisierung*) beslediği modern uygarlığın yazgısı, kendine-yabancılaşmayı beslemek yerine, evrensel olanla (*Allgemeine*) ittifaka girme fırsatını simgeler ve toplumsal belirlenmişliğimizle yaşam bilincimiz arasında aracılık yapabilir.

# Yaşam-Dünyası Bilimi

Yaşam-dünyası bilimi Husserl'in geç dönem öğretisinin en çok tartışılmış bölümü olmasına rağmen, bu öğretide alışılmışın dışında olan şeyin ne olduğunu incelemek değişmez bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu öğreti yeni araştırma yolları mı açmaktadır, yoksa yalnızca fenomenolojinin baştan beri sahip olduğu programlı niyetlerin yeni ve daha belirgin bir taslağı mıdır? Kendini-düzeltme ile kendini-yinelemenin birbirlerinden ayırt edilemez oluşu Husserl'in düşünme tarzına özgü bir niteliktir. Bu nedenle *Lebenswelt* (yaşam-dünyası) kavramının sunuluşu iki durum arasında gider gelir. Durumlardan ilki, Husserl'in kendisine ait fenomenolojik araştırması için seçtiği özgün yaklaşımın (ki bu yaklaşım Husserl'i ve onun felsefi ilgisini baskın Yeni-Kantçı ve pozitivist bilimselcilikten ayırmıştır) yalnızca bir tanımı olmaktır; diğeriyse, Husserl'in tüm çalışmaları boyunca özlemini çektiği henüz ulaşılamamış büyük hedefin, yani felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma hedefinin, nihayet ulaşılabilir olduğunu gösterebilecek apaçık bir özeleştirel yenilik olmaktır. Husserl'in kendini yorumlama biçiminin, kendi anlatmak istediği şeyin anlaşılması açısından hiç de güvenilir bir ölçüt olmadığını da ekleyelim. Ayrıca onun bu kendini yorumlama biçimi, durmaksızın yenilenen bir özeleştiri olmak ile erekselci bir kendini yorumla olmak –böylece *Aritmetik Felsefesi* (*Philosophie der Arithmetik*) adlı çalışmasını kurucu araştırmanın bir ön-tasarısı olarak belirler– arasında da salınır. Husserl'in fenomenolojiyi temellendirmesine yönelik Scheler ve Heidegger'in eleştirel iti-

razları bile, onların "transendental indirgeme"nin hakiki anlamını kavramadıklarına ilişkin Husserl'in dikkafalı ısrarından başka bir şey ile karşılaşmaz. Bu, Husserl'in kendini yorumlamasındaki tek değişmeyen noktadır. Dolayısıyla, yaşam-dünyası öğretisinin, Husserl'in felsefi çağdaşlarına karşı yöneltliği bu sürekli yakınmanın arka planı temelinde yorumlanması bana metodolojik olarak gerekli gibi görünüyor. Yine de, bir filozof tarafından önerilip de gündelik dilde kendine özgü bir başarısı olan az sayıdaki yeni sözcükten biri olan bu yeni sözcüğün, yani yaşam-dünyasının, Yeni-Kantçılığın ve pozitivizmin egemen felsefeleri karşısında Husserlci düşüncenin kendine özgü niteliğini çok iyi ifade eden çok geniş bir anlamı olduğunu kabul etmeliyiz. Yaşam-dünyası, felsefenin görevini bilimin temelleriyle sınırlamaz, tersine gündelik yaşamın geniş alanına yayar. Bu yüzden yaşam-dünyası kavramının Husserl'in geç dönem çalışmasında önerdiği bu geniş anlamının, onu transendental indirgeme konusunda izlemeye hiçbir şekilde niyeti olmayan pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmesi ve beğenilmesi son derece anlaşılır bir durumdur. Hatta, pek çok araştırmacı, popüler yaşam-dünyası terimini, transendental indirgemeyle taban tabana zıt bir şekilde, kartezyencilikten yüz çevirme anlamında kullandılar ya da en azından kendi araştırmalarını fenomenolojik bir antropoloji bağlamında toplumsal ve tarihsel dünyanın bağımsız çözümlemeleri olarak meşrulaştırmaya çalıştılar. Bu, yaşam-dünyası ontolojisi geliştirmenin ikincil de olsa sahici bir görev olduğunu Husserl'in kendisinin de kabul etmesinden ötürü, haksız bir kullanım değildir. Bunu yapmak Husserl'e özgü transendental fenomenoloji ve transendental indirgeme yolunu izlemeyi zorunlu olarak gerektirmez. Aslında Husserl'in fenomenolojisinin amacı, yalnızca tüm bilimsel deneyimin ardındaki, duyu algısı ya da pratik deneyim gibi, basit fenomenolojik verilere dönmek ve bilimlere karşı geçerlilik iddialarını meşrulaştırmak değildir –yaşam dünyasının, kendi fenomenal meşruiyetine sahip çıkması da bir hayli haklıdır. Bu konular alanı bir verililik tarzını, ya da daha ziyade, orijinal verililik tarzlarına ait bir alanı temsil eder ve bu verililik tarzlarının "ardında" yer alan dünyaya ilişkin bir bilimsel bilgi yapısına

–sahici bir nesnel dünya ontolojisine– dikkatimizi yönelterek bu verililik tarzlarını göz ardı etmek ve bunu nesnel doğa bilimi bilinebilir her şeyi içeriyor diye yapmak düpedüz gayrimeşrudur. Husserl'in *Aritmetik Felsefesi*'ndeki ilk önemli kavrayışlarından biri, sembolik sayı örneğinde hiçbir tekyapılı/monolitik ve dogmatik verililik kavramının var olmadığını kabul etmesidir. Örneğin, tanımları gereği hiçbir zaman gerçekten gösterilemeyen ama bununla birlikte iyi tanımlanmış matematiksel bir anlamı olan sonsuz sayılar söz konusu olduğunda, verililik kavramı ne anlama gelebilir? Benzer bir şekilde, yaşam-dünyasının verililik tarzları yönelimsel çözümlemenin nesneleri haline getirilmelidir ve görüngü olma nitelikleri "fizik" dünyasına indirgenmeden kurucu bir biçimde temellendirilmelidir. Yönelimsel nesne ile yönelimsel edim arasındaki korelasyonu izleyen ve yönelinmiş olanın anlamını yönelime göre belirleyen böyle bir çözümleme zorunlu olarak beraberinde şunu getirir: "Bilincin yaşamı," yani yönelimsel deneyimlerin akışı, yaşam-dünyasında verili olan şeye ulaşmak ve onu sergilemek için bir yol önerir ve bu yol hiçbir şekilde yalnızca bilimsel deneyimin nesnelliğine yönelik değildir. Bu yüzden, Husserl'in araştırmalarının ilk adımının bile deneyimin nesnelerinin olgular bilimi anlamında kavranması biçimindeki Yeni-Kantçı görevin ötesine geçtiğinin ayırdına varmak önemlidir. Yalnızca yönelimsel edim ile yönelimsel nesne arasındaki bu korelasyonun çözümlemesi, matematiksel doğa biliminin nesnelliği üstüne kurulmuş bir dünya ontolojisinin toyluğunu açığa çıkarabilir. Böyle bir dünya ontolojisi kendi yönteminin bir parçası olan idealleştirmelere ilişkin önemli soruyu gözden kaçırır ve bu nedenle, Husserl'in dediği gibi, havada uçuşur. Öte yandan, yaşam-dünyası ufku içerisindeki yönelimler idealleştirmeleri ifade ederler ve bu nedenle bu yönelimler yaşam-dünyası ufkunun inşasına katılan yönelimsel edimleri de içerirler. Yalnızca nesnelerle korelasyon içerisine girmiş kurucu yönelmişlikleri konu haline getirmek değil, bizzat kendi akış halindeki zamansallığı sayesinde nesnelerin geçerliliğini inşa eden bilincin temel yapısını bir bütün olarak incelemek de *Mantıksal Araştırmalar*'daki (*Logische Untersuchungen*) korelatif kurucu çözümlemenin planıydı zaten. Bu anlamda, yaşam-dünyası konusu tümüyle yeni

değildir, ama bu konu Husserl fenomenolojik araştırmanın en derin düzeyini, içsel zaman-bilincinin kendi kendini kurmasını incelediğinde açıkça görünür olmuştur. Bu incelemeler transendental fenomenoloji düşüncesinin ilk planlanışından daha önceki bir zamana gider. Ama daha sonra, transendental indirgemeye dair felsefi tasarı Husserlci araştırmaları tek bir dizgesel felsefi çerçevede birleştirdiğinde ve felsefe apodeiktik kanıt içerisindeki temel kurgudan başlayarak kesin bir bilim olarak planlandığında, sürecin kesinliğini ve açıklığını transendental indirgeme denetiminden geçirmek zorunlu hale geldi. Yaşam-dünyası sorununun ortaya çıkışı ve "yaşam-dünyası" teriminin yaratılışı bu zamana denk gelir. *Düşünceler*'de (*Ideen*) Husserl'in transendental öznellik çözümlemesinde kurulan yeni bilimsel felsefe tarzını şu anlamda yorumladığı herkesçe bilinir: Bu yeni felsefe tarzı içerisinde gerçekten transendental bir nitelik taşıyan bir idealizme ilk kez ulaşılmıştır. Husserl, bunu kanıtlamak için, evrensel bir yöntemsel kuşku yoluyla ego cogitonun apodeiktik kesinliğini elde eden kartezyen yöntemi izledi. Bu Husserlci kartezyencilik, Husserl'in bütünüyle ayırdında olduğu gibi, Descartes'ın sahici güdülerinden çok uzaktı. Özellikle, Husserl için şu aşikârdı: Descartes'ın dünyaya dair evrensel kuşkusu tüm bilgilerin yeni bir felsefi kesinlik içerisinde dizgesel bir şekilde kurulması sonucunu doğuramadı, daha ziyade matematiksel doğa bilimlerini nesnel dünyanın gerçek bilgisi olarak meşrulaştırmaya hizmet etti. Bundan dolayı ego, en evrensel şüpheye direnen o *fundamentus inconcussum*,* hiçbir şekilde Husserl'in kanıtlar düzenini inşa etmek ve felsefeyi saf fenomenoloji olarak kurmak için bulmaya çabaladığı transendental ego değildi. Kartezyen ego tüm kuşkulanmalardan sonra geriye kalan ve pek çok değişik teolojik yolla dünyaya dair bilişi meşrulaştırabilen dünyanın yalnızca küçücük bir parçasıydı. Bununla birlikte, Husserl'in Descartes'ın şüphesi örneğinden yola çıkarak elde ettiği şey dünyadaki tüm inanç geçerliliklerinin askıya alınmasının evrenselliğiydi. Böylece, Husserl kendi transendental epokhe öğretisini geliştirdi; bu öğreti tüm gerçeklik iddialarını ayraç içine ve askıya alır; buna ek olarak, modern bilimin iddialarından etkilenmemiş olan matematik gibi özeyönelik/ei-

* Sarsılmaz temel. (ç.n.)

detik bilimlerin geçerliliği, görüngüler ve verililik tarzlarının kendisi, fenomenolojik kurulumları araştırılarak kendi ontolojik konumları içerisinde tanıtlanmalı ve anlaşılmalıdır. Transendental fenomenolojinin kapsadığı devasa araştırmalar alanı Düşünceler'de tam yöntemsel bağımsızlığı içerisinde özetlenmiş ve bu alanın her yönden kapsayıcı olduğu savunulmuştur. Transendental indirgemenin yöntemsel titizliği sayesinde, Husserl, bakış açıları ve dünya görüşleriyle ilgili tüm bilindik felsefi tartışmaların arka planına geri döndü. İnsanlar onun transendental öznellik çözümlemesinden sıradan felsefi bakış açılarına ilişkin bir karar beklediklerinde ya da onun duyu algısını temel alan hyletik veri öğretisinde, örneğin, gerçekçi unsurlar bulduklarını sandıklarında, Husserl yanlış anlaşıldığını hissetti ve bence Husserl haklıydı. Husserl, benzer bir azimle fenomenoloji ile psikolojinin birbiriyle karıştırılmasına karşı mücadele etti, çünkü tüm olgu bilimleri transendental fenomenolojinin iç alanının dışında bırakılmıştı. Bu bilimler yalnızca transendental fenomenoloji temelinde özeyönelik "yeni bir tarzdaki bilimler" biçiminde meşruluklarını yeniden kazanabilirlerdi. Yine de, bilimlere hiçbir krizin etkileyemeyeceği arıtılmış, yeni bir temel sağlamak transendental fenomenoloji davası içerisinde kendine iyi bir yer edindi. Husserl'in *Düşünceler*'de ortaya koyduğu ve *Kriz* adıyla bilinen son eserinde koruduğu ve yinelediği iddiaydı bu. Kuşkusuz Husserl transendental tavrı kararlı ve hatasız bir şekilde sürdürmenin muazzam zorluğunun farkına vardı. Husserl muhaliflerinin eleştirel olmayan doğal bir tavır içine düştüklerini ya da transendental indirgemenin köktenciliğini anlamadıklarını söyleyerek yalnızca onlara karşı çıkmakla kalmadı; o, aynı zamanda doğal tavra geri dönme tehlikesinin herkes için daima var olduğunu da kabul etti. Bu yüzden Husserl fenomenolojik araştırmalarının çoğunda yorulmaksızın öznelerarasılık sorununu tartıştı: Bir alter ego kendi içinde transendental ego ile aynı niteliğe sahipken, bu alter egonun transendental ego tarafından oluşturulmasını nasıl kavrayabiliriz? Ancak sonunda Husserl bu zorluk için hep aynı kesin çözüme bel bağlamaktadır: Yalnızca transendental öznellik temelinde, transendental egonun kökten yalnızlığı içinde –yani, transendental bir tekbenciliğin bakış açısından– her biri

bizatihi bir "ego" olan öteki öznelerin deneyimi anlamında bir "biz" kavramı meşrulaştırılabilir. Şüphesiz yalnızca Husserl tarafından değil, onun ekolü tarafından da, öznelerarasılık sorununa büyük önem atfedilmiştir; bu sorunu ele alan pek çok akademisyen transendental tavırda bir iyileştirme yapılmasını ve bu tavrın bütünüyle bir kenara atılmasını önerdiler. Hatta bazıları Husserl'in zaten bunu başardığını savundular. Ama Husserl bu savın bir yanılsama olduğunu ileri sürmekte haklıydı. Yalnızca transendental ego ve onun kurucu başarıları açısından bakıldığında öznelerarasılık sorununun çözülmesi, "benzer ego"nun –transendental empati denen şeyin yönelimselliğinin– anlaşılabilmesi olanaklıdır. Saf bir algı nesnesinin, cisimsel bir şeyin, idealleştirici bir kavrayış biçimi aracılığıyla alter ego olabilmesi başlı başına ilginçtir. Husserl öznelerarasılık sorununun kendisinin kartezyen kuşkuyu temellük edişi çerçevesinde yeterince dikkate alınmadığını açıkça kabul etmiştir. Bu yüzden Husserl çok sayıda makalesini, buradan yola çıkarak, transendental indirgeme teorisine getirilen tüm itirazları geçersiz kılmaya adadı. Ama ona göre kesin olan bir şey varsa, o da onun felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmasına karşı hiçbir gerçek tehlikenin bulunmadığıydı. Aynı şey yaşam-dünyası sorunu için de geçerlidir. Gelgelelim yaşam-dünyası sorunu, Husserl'in geç dönem eserlerinde canlılığını ve belirsizliğini korudu, hem de öznelerarasılık sorunundan bile daha çok. Sorun tam olarak neydi? Husserl sorunu iki biçimde ele aldı: Öncelikle *Düşünceler*'de transendental indirgemenin bizzat Husserl'e ait olan tanımına karşı yöneltilmiş bir özeleştiri biçiminde, sonrasında da, yaşam-dünyası sorununun felsefenin transendental temeliyle tuhaf bir tarzda iç içe geçmesi biçiminde. Elbette, Husserl nihayetinde yaşam-dünyası sorunuyla transendental indirgemenin iç içe geçmelerinin çözülebilir olduğunu ve bunun yalnızca indirgeme yolu tam olarak sonuçlandırılmadığı takdirde çözülmez olarak göründüğünü belirtir. Fakat Husserl yaşam-dünyası sorununun indirgemenin sonuçlandırılması açısından özel sorunlar ve paradokslar içerdiğini gittikçe daha çok fark etmeye başlamıştı. Bu noktadan itibaren, Husserl, tarihsel dünyanın özenli bir biçimde incelenmesinin kaçınılmaz olduğunu keşfetti. Husserl kendisinin 1911 tarihli ünlü "*Logos*" makale-

sinde *Weltanschauungsphilosophie*nin* toy ve reflektif olmayan/düşünceye dayanmayan, doğalcılığın yarattığı tehlikeye eşdeğer ikinci bir tehlike olduğunu anladı. Husserl bu felsefede aceleci felsefi kararlar için sabırsız bir istek, kafa karıştırıcı bir görelilik ve sonuç olarak "kuşkuculuk ve bıkkınlık" tehlikesi gördü. Birinci Dünya Savaşı'nın korkunç sarsıntıları, yalnızca oğullarından birini kaybetmesi açısından değil, aynı zamanda Habsburg İmparatorluğu'nun dağılması ve Husserl'in anayurdu Moravia'dan ayrılması açısından, Husserl'i kişisel olarak etkiledi. Bundan bir süre sonra Husserl'in dikkatini popüler idealizmin çöküşü, diyalektik teolojinin yükselişi ve Scheler, Jaspers ve Heidegger'in ortaya çıkışı gibi başka olaylar cezbetti. Husserl'in esas itibariyle alçak gönüllü ve masum kişiliğinin derin ağırbaşlılığı o andan itibaren tek bir soruya kilitlendi: Nasıl değerli bir filozof olabilirim? Husserl'e göre, filozof bir öz-düşünürdü; bilimin temel sorunlarından başlayan (Husserl bir matematikçiydi) ama aynı zamanda insan olan biriydi: Yaşamının tüm sorunlarına kadar uzanan bütün düşünceleri ve kanıları için nihai bir açıklama yapmaya çalışan bir insan, her denetlenmemiş ve kanıtlanmamış kanıyı bizzat kendi iç öz-güveninin bir kaybı olarak görmek zorunda olan bir insandı. Bu anlamdaki nihai bir kendini-doğrulama için yaşam boyu süren araştırması bağlamında, tarihsiciliğin ve onun bünyesinde barınan kuşkuculuğun şeytanları Husserl'i rahatsız etmeyi sürdürdü. Husserl, yaşam-dünyası açıklamasında, nihai bir açıklığa giden yolu ve tüm gelecek insan kuşaklarını temelden dönüştürecek yeni bir dürüstlüğün ve rasyonelliğin başlangıcını bulmayı umut ediyordu. Husserl, felsefeyi kesin bir bilim olarak inşası sırasında, yani transendental indirgemeyi uygulaması sırasında, bir hata yapmış olduğunu itiraf ederek başladı, sorumlu bilimsel düşünmenin barajlarını havaya uçurmakla tehdit eden *Weltanschauungsphilosophie*nin talepleriyle sonuçlanan bir hata. Husserl Düşünceler'inde tüm belirlenmiş gerçekliği, bilimin bütün nesnelerini, ayraç içine alarak nesnel olmayan şeyleri, saf öznellik ve apodeiktik kanıt alanını indirgediğine inandı. Husserl'in

---

* *Weltanschauungsphilosophie* "dünya-görüşü felsefesi" olarak Türkçeye çevrilebilir, ancak bu terimin ideoloji anlamında, yani belli bir dünya görüşünü kabul ettirmeye çalışan bir felsefe anlamında da kullanıldığı görülmektedir. (ç.n.)

farkına varmadığı şey gerçekliğe ilişkin genel savı askıya alarak dünyadaki tüm nesneleri ayraç içine aldığında, dünyanın kendisine, yani, varlıkların her belirlenişini önceleyen dünyanın ufkiyönelimselliğine duyulan inancı da askıya almamış olduğuydu ve bu tam da, her bir nesnel gerçekliği transendental özneyle başlayarak inşa edeceğini iddia eden kurucu araştırmanın içine denetlenmemiş önyargıların sızabileceği anlamına geliyordu. İndirgeme işlemini yönlendiren ve önemsiz bir hatanın farkına varan mutlak bir belirliliğe ve kesinliğe duyulan ukalaca bir arzu değildi bu esasen. Böylesine bir hata ölümcül olurdu; çünkü yaşamın sorgulanmadan süregittiği ve hiçbir zaman kendi başına bir nesne olmayan yaşam-dünyası ufku, her filozof için esaslı bir sorun oluşturur. Hiç şüphesiz, transendental düşünme içerisine girmiş biri olarak, bizzat Husserl, onu hiç sorgulamaksızın bu ufuk tarafından kuşatılmıştır. Etnoloji ve tarih gibi araştırma alanlarına bir bakış bize şu bilgiyi verir: Mekânlar ve zamanlar, içerisinde pek çok değişik şeyin sorgulanmaksızın apaçık olarak onaylandığı pek çok değişik yaşam-dünyaları üretir. Elbette bilimin yönteminin nesnel olguları ve nesnel yasaları ayırt etmek ve onları denetlenebilir ve herkesin kullanımına açık hale getirmek olduğu söylenebilir. Hakikat bir tek burada ikamet etmekteymiş gibi görünür. Ama bilimsel araştırmanın yöntemi, yaşam-dünyasının doğal öz-verililiğinin ötesine giden ve dünyanın özel bir idealleştirilişini ve matematiksel olarak tanımlanışını içeren kasıtlı kararlar tarafından ortaya atılan oldukça farklı amaçların peşinden gitmektedir. Bu açıdan epokhe yardımıyla olgulara ilişkin bilimsel bilişin ayraç içine alınması, saf öz-verililiğe ait yaşam-dünyası boyutunun geçerliliğini önvarsayar; ama "şimdi biz başka nelerin bilimsel olarak herkes için ve tüm zamanlar için sabit olduğunun iddia edilebileceğine dair çekingenlik içerisindeyiz" diye yazar Husserl *Kriz*'de. "Şimdi," sözcüğü, tabii ki, "ilk epokhe sonrasındaki şimdi" değil, "yaşam-dünyalarının çeşitliliğini ve göreliliğini fark ettikten sonraki şimdi" anlamına gelir. Bu anlamda, yaşam-dünyasının temel geçerliliğine dair, aslında tamamıyla yeni olmayan, tematik içgörü her şeye rağmen yeni sorunların ortaya çıkmasına sebep olur. Kuşkusuz yaşam-dünyalarının öznel göreliliği yaşam-dünyasının evrensel yapısı içinde çözümlenebilir ve

bir yaşam-dünyasının *a priori*si, evrensel bir *a priori*, hiçbir biçimde geleneksel metafiziğin ya da bilimlerin nesnel *a priori*si olarak açıklanamaz, aksine bütün bilimleri temellendiren bir *a priori* olarak açıklanabilir; çünkü Bodengeltung, yani temel geçerlilik olarak o, mantık dahil, her bilimi önceler. Bu tüm hakikat için yeni bir temel değil midir ve bu transendental egoyu yerinden etmez mi? Transendental indirgemenin yeni rolünün Husserl'in *Kriz*'de sunduğu açık sözlü özetini (sahip olduğumuz tek özettir bu) okuduğumuz zaman, daha önceki plana ait eski, bilindik sorunların ve anlayışların, bir bakıma değiştirilmiş biçimde de olsa, geri dönmüş olduklarını görmek bizi hayrete düşürür. Yaşam-dünyasının *a priori*sinin çözümlenmesi ve onun yöntemsel olarak temellendirilmesi *Düşünceler*'in tanıdık transendental epokhesinden başka bir şey olmayan bir tavır değişikliğini içerir.[1] Yeni tanımda yeni olan ve daha önceki kartezyen aşamalı kuşkulanma ya da "aşamalı indirgeme" tarzından farklı olan şey tavır değişiminin kendi bütünlüğü içerisinde tümden bir kerede yapılmasıdır. Geçerliliklerin her aşamalı ayraç içine alınışı evrensel temeli yalnızca başka bir biçimde işgal edecek ama yaşam-dünyasının geçerliliğini askıya almayacaktır. Yaşam-dünyasının temalaştırılması ya da ayraç içine alınmasının özerk "deneyimler" alanının transendental araştırmasına ait yeni bir yön olduğu doğrudur, çünkü görünür hale gelen şey tam da değişik ufuklarıyla birlikte türlü türlü yaşam-dünyalarının evrensel yapısıdır. Ya da *eidos* "yaşam-dünyası"nın tüm yaşam-dünyası biçimlerinde varlığını sürdürdüğünü de söyleyebiliriz. İndirgemenin yol açtığı transendental ego başka türlü çözülemez bir zorluğa çözüm olduğunu kanıtladığı sürece, yaşam-dünyasından geçen yol, yalnızca "yeni" bir indirgeme yolu değil, aynı zamanda önemli bir yeni anlayıştır. Bu zorluk yaşam-dünyasının evrensel ufkunun aynı zamanda zorunlu olarak transendental öznelliği de kapsadığı görüşünden kaynaklanır. Aslında yaşam-dünyası kendini öznel ve göreli yapısı içerisinde açığa vurur. Ancak "bu" dünya-

1. XXXVIII numaralı paragrafın başlığının, yazarı her kim ise, hatalı olduğunun belirtilmesi gerekir. "Yaşam-dünyasını temalaştırmanın iki temel tarzı" yoktur, yaşam-dünyası ufkunun, evrensel bir görüş değişimi –*Interessenwendung*– tarafından temalaştırılmasının karşıtı olarak tematik olmayan geçerliliği vardır.

daki, özünde tekil olduğunu iddia eden bu dünyadaki, dolaysız yaşamın muğlak olduğu ortaya çıkar, çünkü o verililik tarzlarının değişken zenginliğini kapsamaktadır. Dünya hiçbir zaman kendiliğinden verili değildir; o yalnızca nesnelliğin bir kutbudur; yani, yaşam-dünyası deneyiminin sürekli devam eden ilerlemesi ve açılımında kutupsal bir yön olarak işlevselliğini sürdürür. Bu yolla, epokhe, yani, dünyanın planlı temalaştırılması, transendental özne-nesne korelasyonunu kendi saflığı içerisinde ortaya çıkarır. Ancak burada tüm gizemli içerimleriyle söz konusu olan şey nedir? Kendisi bizzat bu dünyanın bir parçası olan dünya-kurucu bu öznellik nedir? Dünya, bizler, insanlar için geçerlidir. Biz aralarında benim tek bir ego olduğum çok sayıda egoyuz. Dünyaya ait öznelerarası deneyimin bu yönünü kurucu çözümleme ile açıklamak gerekmektedir. Tüm bu verililik tarzları araştırılabilir. Örneğin tanışıklık nedir? Tanıdıklarının olması görüngüsünde yaşam-dünyasının hangi ortak ufku önvarsayılmakta ve içerilmektedir? Bütün bir kurucu unsurlar dizisi önvarsayılmakta ve içerilmektedir: Başkaları için var olmak ve başkalarının benim için var olması, açık bir genişleme olanağı taşıyan bir tanıdıklar çemberi, daha yakın ve daha uzak tanıdıklara, arkadaşlara ve düşmanlara ait içsel dereceler. Ayrıca, tüm düzenleri ve kurallarıyla beraber insanın âşina olduğu anonim toplum ufku vardır ve bu ufuk insanın kendi tanıdıklar çemberinden bir hayli farklıdır. Bu tür öznelerarası deneyimlerde somutlaşan şey bizzat dünyadır: Budur dünya ve matematik olarak tanımlanabilir *a priori* olan bir "nesnel" dünya değildir bu. Tüm bunların ayırdına varsak, dahası kendim gibi her benin epokhede içerilen tavır değişimini benimsemeye ve korelasyonların bu transendental *a priori*sini araştırmaya özgürce karar verme olanağına sahip olduğunu –ve böylece bu transendental öznelliğin transendental bir topluluğa yol açtığını, hatta onu gerektirdiğini– düşünsek bile, şu paradokstan hâlâ kurtulmuş değiliz olmayız: Dünya-kurucu öznellik, bu tür birçok kurucu öznellikten oluşsa bile, bu öznellikler tarafından kurulan dünyanın bir parçasıdır ve bu nedenle, örneğin, Kongo'nun zencilerini ya da Çinli çiftçileri Profesör Husserl'den ayırt eden kişisel ufkun tüm özel öznel, göreli niteliklerini su yüzüne çıkarır. Yaşam-dünyasının önceden verili

ufuklarının askıya alınamayacak kadar özel niteliği ışığında, "kesin bir bilim" olarak fenomenoloji nasıl mümkün olabilir? *Kriz* metnine baktığımızda, orada açıklandığı şekliyle konunun çözümü ne yeni ne de problematik gibi görünmektedir –sayesinde dünyaya inancın oluşturulduğu transendental olarak işleyen egonun öznelliğiyle dünyanın bir parçası olan ve dünyaya dair tüm deneyimleriyle birlikte kurulan egonun birbirlerine karıştırılmaması gerektiğine dair eski cevaptır bu. Dünyanın tüm biçimlerini kuran, örneğin, düşler dünyasını, çocukların dünyasını, hayvanların dünyasını, tarihsel dünyaları, yaşam ve ölüm sorunlarını, cinsiyetler sorununu kuran ego, diğer egoların yanında duran bir ego değildir ve dünyanın bir parçası olarak dünyada bulunmamaktadır, ama hem tüm mutlak apodeiktikliği, hem de kendi biricik felsefi yalnızlığı içerisinde esas işlev gören ego olarak işlevini yerine getirir. Ancak buradaki kaynak yalnızca bu makale metni değildir –yine de bu kaynak oldukça karışıktır, çünkü yeni ortaya çıkan sorunların tartışılması hep düşünme akışını kesintiye uğratır. Bu metnin (ki hiçbir zaman tamamlanmamıştır) yanı sıra, Husserl'i ilgilendiren ve onu daha ileri gitmeye götüren şeyin ne olduğuna ilişkin doğru resmi veren aynı döneme ait bir dizi makale ve not mevcuttur. Ama bizzat *Kriz*'in düzenlenişi de bunu doğrulamaktadır. Husserl öznel-göreli yaşam-dünyalarının büyük zenginliğini fark etmesiyle birlikte kaçınılmaz hale gelen tarihsel araştırmalardan neredeyse özür dilercesine bahseder. Husserl'in bu açıdan giriştiği tarihsel araştırma doğa bilimlerini temellendiren özel problematiğin ve idealleştirmenin bütünüyle farkında olan Galileo'nun fiziğindeki bilimsel nesnelciliğin kökenleriyle ilgilidir. Husserl'in çözümlemesi genetik ideal-tipik inşadır ve Descartes, Hume ve Kant'ı transendental fenomenolojinin, özellikle yaşam-dünyasıyla ilgili olduğu sürece, nihai kuruluş biçiminin normu altında inceler. Kabul edilmelidir ki, Kant'ın transendentalizminde ve Yeni-Kantçılıkta yaşam-dünyasının göz ardı edilmesi ve radikalliğin yokluğu onların bilimsel deneyim kavramlarının sınırlılığından kaynaklanır, ama bundan yeni yaşam-dünyası tematiğinin tarihsel açıklamalardan ayrı olarak araştırılamayacağı sonucu mu çıkmaktadır? Sonuç hiç de böyle değildir. Husserl *eidos* "yaşam-dünyası"nı, "o, ufukta içerilen hayal edile-

bilecek ve içine girilince açıklamalarında ufkun çözülebileceği tüm olanakları göz önünde bulundurur" tarzında tanımladığında kastedilen şey "yaşam-dünyasının idealleştirilmesi sorunu"dur.[2] Fakat bu durum Husserl'i yeterince donanımlı olmadığı tarihsel araştırmalar yoluna mı sürükler? Şu kesindir ki bu yaşam-dünyası ufuklarına nüfûz ediş, zorunlu olarak, mevcut yaşam-dünyasının tarzını ortaya çıkarmakla başlayacak ve sonunda dünyayı "bizzat kendi somut ve sonsuz tarihselliği içerisinde" düşünecektir.[3] Ama "tüm olanaklı dünyalar bizim için geçerli olan dünyanın değişkeleridir" ifadesini ya da dünyanın yalnızca sonsuz bir ide anlamında "hiç durmadan akan" biçimde kurulu bir şey olarak inşa edildiğini okuduğumuz zaman, bu kesinlikle şu anlama gelir: Yaşam-dünyası, bir ide olduğu için, sürekli bir düzeltmeler dizisi tarafından kendini hiç durmadan akan bir değişim içerisinde inşa eden dünyanın kendisi değildir, keza o asla nesnel bilimin geleneksel anlamında bir bilimin nesnesi olamaz. Kuşkusuz nesnel bilimin geçerlilik ufkunu sorgulamaksızın kabul ediş, yalnızca nesnel bilimi temellendiren yaşam-dünyasının ışığında açığa çıkarılabilecek bir hatadır. İlke olarak yaşam-dünyası sezgisel olarak verili, yani yalnızca kendi akışkan ve dalgalı ufkunun içerisinde verili olan bir dünyadır, halbuki bilimin dünyası daha ziyade sonsuz sayı dizilerinden daha çok öz-verili olmayan mantıksal çıkartmanın sembolik verililiğine sahiptir.[4] Bu nedenle yaşam-dünyası belirsiz bir şekilde açık ufukları olan sonlu, öznel-göreli bir dünyanın evrensel yapısına sahiptir. Kendi sonlu yaşam-dünyamızdan ve klasik Yunan'dan beri yaşam-dünyasının iyi-tanımlanmış değişkelerinin bizim tarafımızdan tarihsel olarak hatırlanmasından başlayarak ve bilim dünyasının nesnel *a priori*sini sınırlayarak; kendi geçerliliği içerisinde yaşam-dünyasını açığa çıkarabiliriz. Ancak yaşam-dünyasının *a priori*sinin de örneklerimizi çeşitlendirerek ve metodolojik olarak değiştirerek eski fenomenolojik tarzda erişilebilir hale geldiğinden de kuşku

---

2. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Nijhof, The Hague, 1962, s. 499.
3. *A.g.e.*, s. 500.
4. *A.g.e.*, s. 131 (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. Çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, s. 127).

duyulabilir mi?[5] Husserl'in 1936'da yazdığı Galileo çözümlemesinde kullandığı tarihsel yolun kendi kendini yorumlaması, Husserl'in kendi yaşam-dünyasındaki başlangıç noktasını yalnızca kendisinin *aeterna veritas*a* girişi olarak ele alır ve akla gelen her bir ben için yaşam-dünyasının süregiden geçerliliğinden kaynaklanan paradoksları çözmek adına egonun –saf çalışan ego (*Voll-zugs-Ich*) olarak– transendental anlamına dair kesinlikle sıkı bir kavrayış edinir. Makalenin metni buna yeteri kadar açıklık getirir. Yine de yaşam-dünyası biliminin Greklerin zamanından itibaren insan uygarlığının yolunu belirleyen nesnel bilimden farklılaşması nedensiz bir farklılaşma değildir; çünkü nesnel bilim bizim yaşam-dünyamızdaki bir etmendir. O, kökeninin ve geçerliliğinin sınırlarına dair tarihsel incelemeyle anlaşılabilecek bir etmendir ve onun bünyesinde barındırdığı önyargılar böylece alt edilebilir. Genç Husserl'in iddia ettiği ve hiçbir zaman feshetmediği anlamda kesin bilim aslında bilim olabilir ama yeni bir bilim tarzıdır, yani bir tavır değişikliği üzerine kurulu evrensel bir açıklama ve öz-incelemedir, bu da kesinlikle nesnel bilim düşüncesinden değil, yaşam-yönelimlerinin dolaysız biçimlerinde bulunan durumsal bilişten türemiştir. Bu hiç de yeni bir şey değildir. Ama şu kabul edilmelidir ki, Husserl'in yaşam boyu süren görevi, felsefe yapmaya ait kişisel yaşam-dünyası önvarsayımlarını temalaştıran tarihsel kendini-açıklama yoluna girdiği anda değişmiştir. Bu yol *Kriz*'de ortaya konulmuştur. Bütün bunlara rağmen, hiç kuşkusuz bu yeni yol transendental fenomenolojinin eski hedefine, kesinkes transendental egoda (ve onun ego olarak kendini-kurmasında) temellenen bir hedefe yönelir. Yalnızca bu yol kesin bilimdir; kuşkusuz geleneksel bilim ya da geleneksel felsefe anlamında değil, yeni bir yaşam iradesi, "insanın kendisinin daha önceki ve önceden belirlenmiş olan gelecekteki varoluşu içerisinde kendini tanıması" anlamında.[6] Ama bu hedef nihai ve mutlak öz-bilişe yönelen eski hedeftir, ki onda insan eski tanıdık tınıları duyar. Tüm esnekliği ve göreliliği içerisinde yaşam-dünyası evrensel bir bilimin teması olabilir, ama elbette geleneksel felsefe ve

5. *A.g.e.*, s. 383 (İng. Çev., s. 375).
* *A.g.e.*, s. 385 (İng. Çev., s. 377). *aeterna veritas*: ezeli-ebedi/sonsuz hakikat. (ç.n.)
6. *A.g.e.*, s. 472.

geleneksel bilimin biçimi içerisinde genel bir teori olarak değil.[7] Dahası, *Kriz* için tasarlanmış "Ekler" ve "Önsöz", Husserl'i, yaşam-dünyasının *a priori*sinin ve tarihselliğinin genel keşfinden sonra, tarihsel değerlendirmeleri bu "yeni transendental indirgeme yolu"na dahil etmeye yöneltenin dışsal, güncel nedenler olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaya sevk eder. Scheler ve Heidegger'in adları anılır[8] ve pek çok düşünce tarihsel çalışmaların doğru kullanımıyla ilgilidir. Ancak burada da sonuç Husserl'in diğer düşünme yollarında bulduğumuz şeyden hiç farklı değildir: Transendental fenomenoloji (ve felsefenin fenomenolojiye dönüştürülmesi) felsefe tarihinin nihai amacıdır. *Husserliana*'nın altıncı cildinde yayımlanan tüm metinleri özetlersek, Husserl, Oscar Becker'le aynı fikirdedir; ki Becker bu fikri, yani *Varlık ve Zaman*'ın problematiğe katkısının bizzat Husserl tarafından açık bırakılan tarihsel varoluşun "ufuklarının sabitlenmesi"yle sınırlı olduğu fikrini, uzun zaman önce formüle etmiştir. Ama kesin bilim iddiasına değinilmemiştir. Öz-düşünüm/Kendi üzerine-refleksiyon herkes için olan bir bilgiyle ve –Husserl gururla ekler– fenomenoloji tarafından bilinçli bir şekilde yönlendirilmeye hazır olan insanlığın bir "evrensel praksisi"yle sonuçlanır.[9] Gerçekten mi? Pratik siyasi yargı ile bilimin kaynağı bilinmeyen geçerliliği arasında büyüyen uçuruma köprü kurmanın yolu bu mudur? Fenomenoloji, insanların yaşam-dünyasındaki etkinliklerinin temelini teşkil eden ve onları belirleyen "pratik bilgiler" ile transendental fenomenolojide temellendirilen gururlu ve kesin bilim –"yeni bir tarzda" bilim– arasındaki karmaşık ilişkileri incelemesinde kendi meşruiyetini bulan filozofu takip etmelerini insanlara önererek, onların "yaşam-dünyası"ndaki yollarını bildirebilir ve belirleyebilir mi? Değerli bir filozof olmak Husserl'in yaşamı boyunca süren düşünce çabasının nihai amacıydı. Ve muhtemelen Husserl bu amaca, yaşam-dünyasının temel gerçekliği ile transendental egonun spekülatif, nihai olarak temellendirilmesinin birbirleriyle iç içe geçmiş olduğuna yönelik kavrayışı vasıtasıyla ulaşabileceğini düşündü. Her kim bir filozof olmak

7. *A.g.e.*, s. 462 (İng. Çev., s. 382-3).
8. *A.g.e.*, s. 439.
9. *A.g.e.*, s. 503.

istiyorsa tüm önyargılarının ve apaçık ortada olan varsayımlarının açıklamasını yapmalıdır ve onun "Sitz im leben"i* bizzat Husserl'in biricik edimi olarak bu şart tarafından belirlenmiştir. Burada kastettiğim şey bizzat Husserl'in üzerinde düşündüğü bir sorun olan, fenomenolojinin öz-göndergesel niteliği sorunudur. Ne var ki, bu sorun yukarıda tanımlanan "yeni bir tarzda" bilim ve praksise ilişkin karışık soruyla başını derde sokmuştur. Aslında yalnızca Heidegger'in öznellik ve nesnellik kavramlarına ilişkin yaptığı ontolojik eleştiride, Yeni-Kantçılıkta –yalnızca Yeni-Kantçılıkta olmakla da kalmayan– tespit edilmeksizin varlığını sürdüren bir yanılsamayı açığa çıkarmaya elverişli felsefi araçları elde ettik. Bu –her ne tarzda olursa olsun– bilimden "evrensel bir praksis"i oluşturacak rasyonel kararların çıkarsanabileceği yanılsamasıydı. Her ne kadar Heidegger'in kendi sorusu tümüyle farklı bir yönü amaçladıysa da, dahası bu soru felsefenin bilimlerle ilişkisini tehlikeli bir biçimde felce uğrattıysa da, biz Aristoteles'in *phronesis* kavramında ve *philosophia praktica* olarak on yedinci yüzyılda meşruiyetini kaybedinceye kadar yoluna devam eden bir gelenek olan Platon'da bulunan iyinin bilgisinin eleştirisinde içerilen "bilgi tarzları"nı yeniden canlandırdığı için Heidegger'e minnettarız. Pratik kararlarımızın arkasında yatan bilginin –bilimin uygulanmasının bizim pratik bilgimize ne kadar çok dahil olduğuna bakmaksızın– bilimin uygulanmasından başka bir şey olmadığını düşünmek bir hatadır. Bu gerçeğin ışığında, "yaşam-dünyası" mefhumu Husserl'in transendental düşüncesini yıkan devrimci bir güce sahiptir. Burada karşı karşıya kaldığımız şey ne teori ile pratiğin bir sentezidir ne de yeni bir tarzda bilimdir, daha ziyade bilimin tekelci iddialarının pratik-siyasi olarak sınırlanması ve bizzat felsefenin bilimsel karakteriyle ilgili yeni bir eleştirel bilinçtir. Husserl'in Mantıksal Araştırmalar'ına (1900) yazdığı "Önsöz" kadar erken bir metinde bile, Husserl'in bilimin uygulanması mefhumunda belli bir ikirciklilik bulunur. Eğer bilimin uygulanması, yapabildiğimiz şeyleri, bilimin yardımıyla, nasıl yapabileceğimiz sorunundan ibaretse, o zaman bizim gelecekten sorumlu olan insanlar olarak gereksinim duyduğumuz uygulama kesinlikle bu değildir; çünkü bu haliyle bilim

* Yaşam koşulları. (ç.n.)

bizi yapabiliyor olduğumuz hiçbir şeyi yapmaktan asla alıkoymayacaktır. Buna rağmen, insanlığın geleceği, bizim basit olarak yapabileceğimiz her şeyi yapmamızı değil, yapmamız gereken şeyin rasyonel meşruiyetini talep etmemizi gerektirmektedir. Bu anlamda, Husserl'in yeni bir tür yaşam-dünyası praksisi düşüncesinin temelinde yatan ahlaki dürtüye katılıyor, ama onu sahici bir pratik ve siyasi ortak anlayışa dair eski dürtüyle irtibatlandırmak istiyorum.

ÇEVİRİLERE KATKI SUNANLAR

Hegel ve Antik Diyalektik – Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu
Evrik Dünya – Özlem Berk Albachten
Öz-bilincin Diyalektiği – Çetin Balanuye
Hegel'in Mantık İdesi – Meryem Uçar ve Murat Turan
Hegel ve Heidegger – Emrah Günok
Kendine-Yabancılaşmanın Belirtisi Olarak Yalıtılmışlık – Hasan Ünal Nalbantoğlu
Yaşam-Dünyası Bilimi – Deniz Soysal

# Dizin

Kitapta yabancılaşma kavramının başlatıcısı olarak düşünebileceğimiz tersyüz edilmiş dünya, arzunun hareketinin ortaya koyulduğu öz-bilinç diyalektiği, mantığın en özgün formlarından biri olan Hegel mantığı ve filozofun Heidegger'in düşüncesiyle ilişkisi içerilmekle birlikte, "Kendine Yabancılaşmanın Belirtisi Olarak Yalıtılmışlık" ve "Yaşam-Dünyası Bilimi" başlıklı iki önemli yazıya da ek olarak yer verilmektedir...

"Diyalektik kavramının gelişiminin izini klasik Grek düşünürlerinden modern düşünürlere kadar sürmekle Gadamer, Hegel'in kendi diyalektik yöntemini, antiklerin diyalektiğini devam ettirerek sonuçlandırdığını kanıtlamaktadır..."

*Library Journal*

"Hans-Georg Gadamer, çağdaş Alman filozofları arasında en iyi bilinenlerdendir... *Hegel'in Diyalektiği*, yazarın hermeneutik yönteminin örnekleri olarak seçilmiş beş çalışmayı [ve ek iki yazıyı] içermektedir... Gadamer, âlimane, geniş çaplı, provokatif ve derindir."

W.H. Walsh, *Times Literary Supplement*

"Gadamer, nüfuz edici bir düşünürdür ve bu denemelerin kısa pusulasında Hegel'i anlamamıza özgün katkılar sunmaktadır."

*Choice*




AYRINTI • FELSEFE
ISBN-13: 978-605-314-370-3
9 786053 143703

20 ₺